PLATON

OPERA INTEGRALĂ VOLUMUL I

APĂRAREA LUI SOCRATE CRITON EUTYPHRON
CHARMIDES ALCIBIADE I ION HIPPIAS I
HIPPIAS II PROTAGORAS LACHES THEAGES LYSIS

HUMANITAS

PLATON I

Născut la Atena în 427 î.Cr, într-o familie de vază, Platon părea menit să se implice în politică. De altfel, unchii săi, Critias și Charmides, îl invitaseră să li se alăture la guvernarea lor tiranică, care urmase capitulării Atenei înaintea Spartei, în 404. Întâlnirea cu Socrate, al cărui discipol devenise deja de câțiva ani, i-a schimbat însă complet destinul. Dar în 399 Socrate e condamnat la moarte de democrația recent restaurată pentru delict de opinie: ar fi introdus în cetate zei noi și ar fi corupt tineretul. Platon se expatriază pentru mai mulți ani: călătorește la Megara, apoi la Cyrene, în Egipt și, în fine, la Siracuza, în Sicilia. Aici intră în conflict cu tiranul Dionysios cel Bătrân și e expulzat forțat. Revine la Atena și, în jurul lui 370, înființează Academia, prima școala superioară de filozofie și științe. Răsunetul acesteia va fi imens. Platon nu renunță însă la proiectul de a întemeia în Sicilia domnia filozofilor, despre care scrie în dialogul *Republica*. De aceea mai călătorește de două ori acolo, la invitația lui Dionysios II, fiul și moștenitorul lui Dionysios cel Bătrân, mort între timp. Nu reușește să-l convertească la filozofie pe Dionysios II și, din nou, își riscă viața. Filozoful continuă să-și scrie opera și să predea la Academie până la moarte, în 347.

De la Platon ne-a rămas o operă impresionantă, cuprinzând 32 de scrieri considerate autentice. Majoritatea dintre ele sunt dialoguri, și majoritatea dialogurilor l-au drept personaj principal pe Socrate, care dezbate cu feluriți interlocutori teme filozofice dintre cele mai diverse: etică, politică, religie, metafizică, psihologie, logică, iubire, fizică. Din punct de vedere filozofic, opera lui Platon a format temelia filozofiei europene, fie că ea a fost urmată, comentată și dezvoltată, fie că a fost combătută. Pe de altă parte, nu puțini au recunoscut valoarea literară deosebită a dialogurilor – cu răsturnări neașteptate de situație, personaje admirabil caracterizate, ironie subtilă, uneori elan mistic. Iar raționamentul riguros se intersectează adesea cu imagini poetice, alegorii și mituri, care, toate laolaltă, jalonează reperele condiției umane așa cum n-a făcut-o nimeni altcineva vreodată.

PLATON

OPERA INTEGRALĂ VOLUMUL I

APĂRAREA LUI SOCRATE CRITON EUTYPHRON
CHARMIDES ALCIBIADE I ION HIPPIAS I
HIPPIAS II PROTAGORAS LACHES THEAGES LYSIS

TRADUCERE, INTRODUCERE GENERALĂ,
INTRODUCERI ȘI NOTE DE
ANDREI CORNEA

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Platon – Opera integrală este un proiect susținut de Fundația „Republica Literelor" și Editura Humanitas.

Fundația „Republica Literelor", Editura Humanitas și traducătorul mulțumesc Amrop Romania, doamnei Oana Ciornei și domnului Mircea Țiplea pentru sprijinul acordat în vederea publicării acestei ediții.

Redactori: Dionisie Pîrvuloiu, Grigore Vida Coperta: Mihail Coșuleț
Macheta: Radu Gârmacea DTP: Corina Roncea, Dan Dulgheru

Tipărit la Monitorul Oficial R.A.

© HUMANITAS, 2021

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PLATO
Platon – Opera integrală / trad., introd. generală, introduceri și note de Andrei Cornea. – București: Humanitas, 2021 – 6 vol.
ISBN 978-973-50-6605-5 Vol. 1: Apărarea lui Socrate, Criton, Euthyphron, Charmides, Alcibiade I, Ion, Hippias I, Hippias II, Protagoras, Laches, Theages, Lysis. – 2021. – Conține bibliografie. –
ISBN 978-973-50-6606-2 I. Cornea, Andrei (ed. șt.) 1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723 684 194

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

1. Au trecut 47 de ani de la apariția primului volum din seria Platon, *Opere* (PO, 1), la Editura Științifică și Enciclopedică, și 28 de ani de la apariția ultimului volum al seriei (PO, 7). Propunându-și să dea în sfârșit limbii și culturii române o versiune completă și nouă – pentru acea vreme – a operelor considerate autentice ale lui Platon, realizată prin grija și efortul de excepție ale lui Petru Creția și Constantin Noica și cu colaborarea unui număr considerabil de eminenți filologi clasici și filozofi[1], PO a marcat un moment de mare semnificație în cunoașterea la noi a filozofiei universale în general și a celei antice și platonice în special. Valoarea traducerilor, aparatul critic de obicei cuprinzător și bine întocmit, introducerile la dialoguri cu referințe bogate la literatura internațională de specialitate au recomandat timp de decenii această ediție tuturor iubitorilor

1. În afara lui Petru Creția și a lui Constantin Noica, menționez, în ordinea apariției în volume, numele celorlalți colaboratori la PO: Francisca Băltăceanu, Marta Guțu, Sorin Vieru, Simina Noica, Dan Slușanschi, Alexandru Cizek, Șerban Mironescu, Manuela Popescu, Gabriel Liiceanu, Nicolae-Șerban Tanașoca, Liana Lupaș, Manuela Tecușan, Andrei Cornea, Radu Bercea, Alexandru Surdu, Marian Ciucă, Elena Popescu, Cătălin Partenie.

filozofiei și ai lui Platon, dar și studenților și în general tuturor celor care au dorit să se instruiască în discipline umaniste. PO a reprezentat în orice caz un mare progres față de traducerile anterioare, incomplete, inegale, uneori inexacte, apărute în volume disparate, adesea fără aparat critic sau cu unul insuficient, realizate mai ales de harnici filologi (cu deosebire Cezar Papacostea și Șt. Bezdechi), dar de obicei fără pregătire filozofică, și oricum, devenite inaccesibile practic. Dimpotrivă PO, mulțumită mai ales colaborării dintre Constantin Noica și Petru Creția, a îmbinat armonios spiritul filozofic cu cel filologic, fiind lucrată pe un plan de ansamblu coerent, ghidat de cronologia probabilă și aproape general acceptată a operei platoniciene. Trebuie adăugat că ea a beneficiat de o cuprinzătoare și instructivă introducere generală, ce-i drept întrucâtva marcată ideologic, datorată lui Ion Banu, dar mai ales de comentariile profunde la cele mai multe dintre dialoguri, scrise de Constantin Noica. (Aceste comentarii au fost strânse recent în volumul C. Noica, *Interpretări la Platon*, ediție îngrijită de Grigore Vida, Humanitas, București, 2019.)

Să amintim și că cei care au lucrat la PO au avut de înfruntat destule greutăți, cauzate de izolarea academică, de regulă în regimul comunist, și mă refer mai ales la un acces îngreunat la bibliografia platonică mai nouă. *Last but not least*, să nu uităm și rolul esențial pe care l-a avut pentru corecta și frumoasa editare a volumelor îngrijitorul ediției, neprețuitul redactor de carte Idel Segall.

2. Având în vedere deci valoarea incontestabilă a PO, de ce totuși încep aventura, odată cu acest volum, a unei noi traduceri în românește a operei integrale a lui Platon (POI)?

Primul motiv este că PO a devenit demult inaccesibilă. Abia dacă vreun volum disparat mai poate fi descoperit întâmplător prin anticariate. Ce-i drept, Editura Humanitas a încercat în anii 2000 să reediteze, cu schimbări minime în versiuni, principalele traduceri din PO, sub îngrijirea lui Cătălin Partenie: Platon, *Opere complete* (POC). Au apărut însă numai trei dintre cele șase volume proiectate. Din păcate, o idee neinspirată a noului îngrijitor de

ediție a făcut ca traducerilor să le fie amputate toate notele și introducerile din PO, sub motiv că ele vor fi date și lărgite în ultimul volum. (Există, totuși, câteva anexe folositoare adăugate de Cătălin Partenie.) Inconfortul pe care un asemenea sistem l-ar fi putut produce cititorului a devenit evident la un moment dat și editurii, care a oprit ediția. Mult mai fericit editat a fost volumul Platon, *Dialoguri socratice* (PDS), cuprinzând *Laches*, *Lysis*, *Charmides*, *Hippias Minor*, *Euthyphron*, *Apărarea lui Socrate*, *Criton*. Volumul, îngrijit de Gheorghe Pașcalău și frumos realizat grafic de Mihail Coșuleț, reia traducerile și aparatul critic al dialogurilor respective din volumele I și II din PO. Totuși, alte dialoguri, de asemenea „socratice", adică aparținând tinereții lui Platon, precum *Ion*, *Protagoras*, *Alcibiade I*, *Hippias Maior*, lipsesc din PDS, care altminteri beneficiază de o bună introducere a lui Gheorghe Pașcalău, un partizan al paradigmei „unitariene" de interpretare. (Vezi mai jos, capitolul „Cum a fost citit Platon".) Există aici și câteva dintre introducerile lui C. Noica. După 1990, Editura Paideia a republicat dialogul *Parmenide*, în traducerea lui Sorin Vieru (VIERU 1994), Humanitas a publicat în volum separat *Banchetul* (inexistent în PO), tradus și comentat de Petru Creția (CREȚIA 1995), iar mai târziu, tot la Humanitas, în volum separat, apare o nouă traducere (față de PO) cu comentariu a lui *Theaitetos*, realizată de mine (CORNEA 2012).[1]

Un al doilea motiv pentru aventura POI este că PO, așa cum se poate înțelege și de mai sus, a rămas neterminată. Cititorul nu va găsi în cuprinsul celor șapte volume nici *Banchetul* (așa cum am precizat, aceasta a fost tradus abia în 1995 de Petru Creția, în volum separat la Editura Humanitas și cu o altă concepție editorială față de PO), nici *Legile* (cea mai lungă operă a lui Platon), nici complementul acestora, *Epinomis*, nici *Scrisorile*. Editura IRI a publicat niște traduceri vechi ale acestor scrieri, datorate lui E. și Șt. Bezdechi: BEZDECHI 1995; Platon, *Scrisori. Dialoguri suspecte. Dialoguri*

1. Editura Teora a republicat, în două volume, în 1998, traducerea mea la *Republica* din PO, 5 (traducere revăzută) într-o ediție bilingvă, cu un aparat critic îmbogățit. A fost aproape de la început o raritate bibliofilă.

apocrife (BEZDECHI 1996). De asemenea, există o traducere mai nouă a celor 13 *Scrisori* (majoritatea apocrife), realizată de Adelina Piatkowski, pentru Humanitas (PIATKOWSKI 1997). În sfârșit, alte edituri au republicat vechi traduceri interbelice. Continuă deci să lipsească o ediție completă, critică și unitară conceptual în limba română a operei „divinului" Platon.

Nu este însă un risc a încerca să faci de unul singur munca pe care în zilele noastre o asumă de obicei o echipă? Bineînțeles că este, și Petru Creția deja prevenea împotriva acestui risc în introducerea sa din PO, 2 („Platon în românește"). Recunosc riscul și mi-l asum. Există însă și unele avantaje ale unei întreprinderi cu autor unic, dintre care cel mai important mi se pare a fi unitatea stilului de traducere și coerența terminologică și critică.

Despre stilul de traducere pot spune doar atât: voi folosi pentru dialogul lui Socrate cu interlocutorii săi o limbă cumva „adusă la zi", fără „neaoșismele" sau termenii considerați „eleganți", adesea excesiv prezenți în stilul traducerilor de la noi mai vechi din autori clasici, inclusiv al unora din PO, și fără a evita neologismele bine implantate în limba de azi. Greaca atică a lui Socrate și a interlocutorilor săi era, cu mici stilizări, limba conversației uzuale în timpul său, în gimnazii, în agora și la locurile de adunare; nu avea nimic arhaic sau excesiv „literar" pe vremea lui Socrate și Platon, precum aveau deja ioniana lui Herodot, să zicem, sau proza ritmată și emfatică a retorului și sofistului Gorgias. De aceea, încerc să redau textul în limba română de azi și nu într-una fals-arhaizantă sau poetizantă: spun, de exemplu, „cauză" și nu „pricină", ori „capricioși și instabili" și nu „stihinici și nestatornici" (*Lysis*, 214d, vezi PO, 2 și POC, 1), rezervând cuvintele mai poetice sau mai arhaice pentru pasajele mitice, pe care Platon însuși le-a scris în alt registru stilistic decât în cel al dialogului. De asemenea, în traducerea mea nu evit repetițiile, acolo unde ele există în textul grecesc, mai ales când termeni importanți sunt în joc. Un exemplu ar putea fi chiar acuzația oficială adusă lui Socrate, unde, pentru a reda verbul *nomízein* (aici „a recunoaște") din *Apărarea lui Socrate*, 24c, POC, 1, dar nu și PO, 1 și PDS utilizează trei verbe: „a crede", a „nesocoti",

„a se închina", la diverse moduri. Pe de altă parte, atunci când Platon folosește doi termeni, relativ sinonimici, încerc să procedez la fel în traducere. În general, optez pentru exactitate, fie și în dauna eleganței versiunii. Admit că unele forme sau construcții pot părea neobișnuite sau chiar brutale în traducere; dar cred că ele puteau să sune straniu chiar în greaca de pe timpul lui Socrate și Platon. Spre pildă, în *Euthyphron*, 5d–e, prefer să traduc pe *hósion* și pe *anósion* literal prin „pios" și „nepios", în loc de mai elegantele forme utilizate de PO, 2 și de PDS „pietate" și „impietate". În felul acesta nu stric seria unor adjective substantivizate de tip *phílon*, *kalón*, *agathón* (folosite în alte situații similare). Mai mult, cred că această tipică substantivizare a unor adjective precum cele de mai sus stă la originea uneia dintre marile dificultăți ale „teoriei formelor" – autoreferențialitatea inteligibilelor – de care Platon devine conștient în *Parmenide*.

Pe de altă parte, cred că trebuie căutată o anumită coerență a traducerii unor termeni-cheie de-a lungul operei platonice, și asta chiar dacă nu suntem siguri că Platon a înțeles întotdeauna același lucru prin aceiași termeni. (Dar nu știm nici dacă și când a început să înțeleagă altceva.) De exemplu, când, tot în *Euthyphron*, 5d, Socrate vrea să ceară o definiție a piosului, el se referă la o „unică formă" a acestuia (*mía idéa*). Nu cred că este preferabil de tradus (precum PO, 2 și PDS) prin „unic chip", deoarece în alte locuri, de exemplu în *Hippias I*, 289d, pentru un cuvânt aproape identic și etimologic și semantic, *eídos*, PO, 2 va folosi cuvântul „formă" Ce să mai spun că tot în PO, 4, în *Phaidon*, 102b, același cuvânt este tradus prin „Formă" (cu majusculă), iar în *Republica*, PO, 5 prin „Idee"? În cauză este desigur și interpretarea noastră asupra evoluției gândirii lui Platon și a momentului când se naște „teoria formelor"; prefer însă să las cititorului libertatea de interpretare și traduc constant *idéa* și *eídos* în această situație prin „formă" (cu minusculă). Oricum ar fi, variațiile nemotivate în traducerea aceluiași termen – precum *andreía*, tradus prin „curaj" în *Laches* (PO, 1) și prin „vitejie" în *Republica* (PO, 5) – nu ușurează viața cititorului român care ar dori să aibă o vedere mai generală

asupra gândirii platoniciene și face cu neputință alcătuirea unui *index rerum*. Pentru un alt termen dificil, tradus în fel și chip de traducătorii PO, *sophrosýne*, vezi „Nota introductivă" la *Charmides*. Probleme asemănătoare de coerență și constanță în traducere pun și mulți alți termeni, precum *téchne*, *epistéme*, *sophía*, *mousiké*, *dóxa*, *synousía*, ori sintagma *theía moíra*. (Vezi explicațiile în note sau în notele introductive la dialoguri.) E evident de aici că numai o traducere nouă și, pe cât se poate, unitară, poate aduce o soluție – oricât de imperfectă, dar totuși o soluție – acestei probleme.

3. Cred, de asemenea, că este util să existe o abordare *critică* relativ unitară a întregii opere platonice – realizată nu doar prin traducere, ci și prin introducerile la dialoguri, cât și prin notele însoțitoare. În PO existau dialoguri comentate excesiv, unele insuficient; perspectivele hermeneutice erau diferite – ceea ce era de fapt normal, atunci când sunt mulți autori și când ei aparțineau unor generații și formații diferite. Exista și tendința – normală și ea când fiecare autor se concentra asupra unui singur dialog – de a se ține insuficient seama de alte dialoguri, unde se regăsesc teme sau idei asemănătoare, ori, dimpotrivă, contrastante. Încerc, așadar, să prefațez și să adnotez opera lui Platon dintr-o perspectivă generală, sintetică și cât mai unitară posibil, evitând în același timp orice exces de erudiție. Sper ca cititorul să dispună de explicațiile de bază și să fie atenționat asupra unor puncte de vedere interpretative diverse, pentru ca să-și păstreze libertatea de a-și face singur o opinie informată.

4. Volumele seriei POI vor cuprinde opera lui Platon, prezentată în succesiunea cronologică a scrierii sale, așa cum cronologia respectivă a fost acceptată de majoritatea interpreților în ultimul secol. Am avea așadar – se crede – o reflectare a evoluției gândirii filozofului, sau, după alții, o reflectare a planului său de expunere a concepțiilor sale. (Pentru modul cum a fost stabilită cronologia, netransmisă prin tradiție, vezi mai jos, capitolul „Cum a fost citit Platon".) Primul volum din serie cuprinde dialogurile de tinerețe,

zise „socratice", deoarece, după foarte mulți interpreți, ele ar reda (nu se știe totuși cât de fidel) atmosfera și conținutul dialogurilor reale ale lui Socrate. În cadrul volumului, ordinea de prezentare a textelor platonice corespunde însă numai în mare cu ordinea cronologică a scrierii lor. Am deschis astfel întreaga serie cu *Apărarea lui Socrate*, deși este foarte posibil ca aceasta să nu fi fost prima scriere a lui Platon; dar ea este, într-un sens, o bună introducere generală la ansamblul operei și, de aceea, didactic vorbind, se arată extrem de utilă în această poziție de început.

Volumul de față începe cu o introducere generală pe care am intitulat-o „Cum a fost citit Platon". Mă opresc în ea mai ales asupra dificultăților de interpretare a operei platoniciene în ansamblu – extrem de serioase. Vreau să arăt cum au răspuns acestor dificultăți timp de multe secole paradigmele hermeneutice existente și, desigur, care au fost principalele controverse dintre promotorii principali ai acestor paradigme. Adaug în final și o scurtă și nepretențioasă schiță a unei abordări ceva mai personale, care încearcă să găsească un echilibru între principalele două paradigme moderne.

5. Trimiterile bibliografice se regăsesc în „Lista de abrevieri bibliografice" de la finele volumului. Îi prezint cititorului esențialul actualizat sub acest punct de vedere, considerând inutil a-l strivi sub un munte de bibliografie mai veche sau mai nouă. (Care de altfel se poate regăsi consultând bibliografia din titlurile citate de mine.) Cel care dorește să aprofundeze lucrurile are azi la dispoziție mai ales bibliotecile virtuale, care pot suplini cu destul succes și cu puțină oboseală lipsurile din bibliotecile noastre publice. Contează ca cititorul să aibă o bună orientare inițială și sper că ediția de față i-o va putea oferi.

Pentru redarea numelor proprii grecești am păstrat sistemul din PO: cele foarte cunoscute sunt redate în forma simplificată, încetățenită în cultura română: Socrate, Alcibiade, Aristofan etc.; cele mai puțin cunoscute sunt transliterate după sistemul de asemenea încetățenit din PO: Charmides, Cleitophon, Hippothales etc.

De asemenea, am redat prin transliterare (fără distincția de cantitate între *epsilon* și *eta*, respectiv între *omicron* și *omega*) unii termeni grecești, cărora le-am adăugat un accent ascuțit, spre a permite o pronunțare cât de cât corectă.

Numerotarea paragrafelor este așa-numita *Stephanus*, identică în toate edițiile și traducerile științifice ale lui Platon. Diviziunea în capitole însă, notate cu numere romane, îmi aparține. Subtitlurile între [...] aparțin editorilor alexandrini și nu trebuie considerate altfel decât convenționale. Tot între [...] am plasat și pasajele considerate nesigure de editori. Între /.../ am plasat cuvinte cu care am crezut nimerit a completa textul grec, pentru ceva mai multă claritate.

Textul grec folosit în general este cel din LOEB. Pentru câteva dintre dialogurile acestui prim volum – *Hippias I*, *Charmides*, *Laches*, *Lysis* – am avut în vedere și textul, introducerile și notele lui A. Croiset (POB), iar pentru *Theages* introducerea și notele lui Joseph Souilhé din POB, 13.

Cunoașterea și cultivarea lui Platon și a platonismului țin de chintesența, ba chiar de supraviețuirea civilizației noastre sub raport cultural. Într-o lume care adesea desconsideră și chiar disprețuiește valorile spirituale, nici un efort nu-i nici prea exagerat, dar, totodată, nici suficient de unul singur, spre a le susține și continua. Gratitudinea mea merge către Fundația „Republica Literelor", către președintele ei, Horia-Roman Patapievici, către domnul Cristian Pătrășconiu, către doamna Oana Ciornei și domnul Mircea Țiplea, sponsorii traducerii integralei Platon, și nu în ultimul rând către Editura Humanitas și directorul ei, filozoful Gabriel Liiceanu. Mulțumiri redactorilor de carte, Dionisie Pîrvuloiu și Grigore Vida. Fără susținerea tuturor acestora n-aș putea spera să reușesc în această întreprindere cu deosebire grea. Dar cel puțin, după cum spune proverbul grec, nu o dată citat de Platon: *halepá tà kalá* („Lucrurile frumoase sunt grele").

CUM A FOST CITIT PLATON

„LUPTA" CU PLATON

Friedrich Schleiermacher, filologul și teologul care la începutul secolului al XIX-lea a schimbat decisiv modul de înțelegere a lui Platon, scria în celebra sa introducere la dialogurile filozofului: „Nici un filozof vreodată n-a avut mai mult decât Platon dreptul să formuleze foarte răspândita lamentație că a fost rău înțeles, ba chiar că n-a fost înțeles deloc" (SCHLEIERMACHER, 4). Schleiermacher considera că el însuși se afla, în sfârșit, pe drumul unei înțelegeri corecte a lui Platon. Iată însă că aproape două sute de ani mai târziu, un cercetător important al lui Platon, Christopher Rowe, se exprima aproape la fel într-o lucrare de referință: „Sarcina de a-l interpreta pe aproape orice alt filozof, antic sau modern, e mai ușoară decât aceea de a-l interpreta pe Platon" (ACP, 13). Bineînțeles, Rowe propunea la rândul lui o variantă proprie de interpretare, dar la capătul eseului său scria pe un ton sceptic: „Platon ne este în același timp familiar, fiindcă a stat la temelia dezvoltării culturii occidentale, și total nefamiliar; cu cât îl privim mai îndeaproape, cu atât tinde să apară mai aparte și mai straniu. Poate că este pur și simplu impenetrabil pentru noi" (ACP, 24). În același ton, un alt comentator modern, Richard Kraut, declara că Platon „poate fi

considerat nu numai punctul de plecare al filozofiei, ci și cea mai controversată figură în dezvoltarea sa istorică" (CCP, 2).

Ca să înțeleagă ceva mai bine natura paradoxală a dificultăților la care se referă acești autori (și mulți alții, din toate timpurile), și asta după ce, literal, s-au scris biblioteci despre acest filozof, de la bun început cititorul trebuie să aibă în minte două „agravante": mai întâi că Platon este primul filozof din tradiția occidentală a cărui operă scrisă, considerabilă ca dimensiune, *o cunoaștem în întregime*, astfel încât pentru justificarea unor neînțelegeri și obscurități în ceea ce-l privește nu se poate invoca pierderea parțială a scrierilor și caracterul fragmentar al textelor existente, precum în cazul unor gânditori de dinaintea lui, ca Heraclit, Empedocle sau Parmenide. În al doilea rând, majoritatea textelor lui Platon sunt strălucite capodopere literare, adesea încărcate de dramatism, alteori debordând de entuziasm și pasiune; nu lipsesc subtilele observații psihologice, ironia, descrierile romanești de persoane și situații, metaforele înaripate, pasaje lirice și superbe mituri. Totul se adaugă conținutului propriu-zis filozofic al fiecărui text, unde se întretaie neîncetat și neașteptat teme fundamentale de etică, epistemologie, metafizică, politică, logică – teme care, multe, continuă să ne preocupe și azi cu intensitate. Aproape niciodată Platon nu-i greoi, nu pare nici confuz, pedant și scolastic. Terminologia sa, la prima vedere, e rareori „tehnică", precum în cazul lui Aristotel, pentru că filozoful se exprimă în general în cuvinte comune – cel puțin pentru atenienii din vremea sa. Iată de ce Platon nu este „dificil" în sensul în care spunem că sunt dificili Aristotel, Kant sau Heidegger, care nu o dată îți impun o lectură anevoioasă, chinuitoare chiar. Dimpotrivă, „a-l citi pe Platon e o mare plăcere, o bucurie chiar", cum scria Alexandre Koyré (KOYRÉ, 13), iar plăcerea e adesea însoțită de surprize, așa cum se întâmplă la lectura unui text dramatic. A-l citi pe Platon n-are nimic, deci, dintr-o lecție uscată și plicticoasă de filozofie de catedră, ci el propune neîncetat o interactivitate creativă. Asta nu înseamnă însă deloc că apele textului sunt limpezi. Căci, pe măsură ce se prinde în jocul lecturii,

cititorului i se pare că întrevede tot mai puțin fundul „mării de cuvinte" (*Protagoras*, 338a); în consecință e ispitit să colaboreze tot mai mult cu propriile soluții, iar ascunzișurile textului îi solicită deopotrivă o plăcută curiozitate, când le descoperă, și spiritul de contradicție, când ține neapărat să le lumineze. Dar adesea, cercetând mai în adâncime, el rămâne pur și simplu perplex, fără a mai ști încotro să se îndrepte. Iar dacă ia prea în serios multele propuneri ale interpreților, va avea de ales între soluții nu doar diferite, dar adesea complet opuse – ceea ce-i va spori la maximum perplexitatea.

VIAȚA LUI PLATON[1]

Platon (pe numele său adevărat Aristocles) s-a născut la Atena în anul 427 î.Cr. Aparținea atât după tată (Ariston), cât și după mamă (Perictione) aristocrației ateniene și printre strămoșii săi se număra chiar Solon, marele legislator al Atenei de la începutul secolului VI. Charmides și Critias cel Tânăr, pe care îi prezintă în dialogurile omonime, erau unchii săi din partea mamei. După 404, anul când Atena capitulează înaintea Spartei, ambii unchi participă la o guvernare oligarhică (Tirania celor Treizeci), care, cu susținerea Spartei, răsturnase democrația. Așa cum Platon însuși ne relatează în *Scrisoarea a VII-a*, ei îl invită pe tânărul lor nepot să li se alăture la noua guvernare. Platon avusese, într-adevăr, ca orice tânăr atenian de familie bună, ambiții politice și ar fi dat curs, poate, invitației, dacă în viața lui nu s-ar fi petrecut ceva mai devreme un eveniment decisiv: întâlnirea cu Socrate (pe la 18 ani), care l-a convins să se țină deoparte de politică. Se pare că tot întâlnirea cu Socrate l-a mai convins de două lucruri: să abandoneze proiectul juvenil de a scrie tragedii și să depășească învățătura heracliteană a curgerii universale, învățătură sub a cărei influență, prin Cratylos, se aflase,

1. Vezi și Debra Nails, „The Life of Plato of Athens" în ACP, 1; NAILS, *s.v.* De asemenea, pentru fundalul cultural: IRWIN, 51.

nesuprimând-o totuși complet, ci integrând-o într-o viziune mai cuprinzătoare.[1]

Socrate, maestrul lui Platon, a fost un personaj cu totul neobișnuit.[2] N-a scris nimic, astfel că tot ceea ce cunoaștem despre viața și filozofia sa provine de la alții (Platon, Xenofon, Aristofan, Aristotel etc.). De aceea distincția dintre „autenticul Socrate" și „Socrate personajul" este extrem de dificil, aproape imposibil de făcut în mod obiectiv: este ceea ce se numește „problema socratică" (MAGALHÃES). Ținând seama mai ales de relatările lui Platon, putem spune, pe scurt, următoarele: Socrate susținea că aude din când în când o voce misterioasă (un „daimon") care îi spunea strict ce să *nu* facă, ferindu-l astfel de ispita unor false angajamente. Pe deasupra, se considera învestit cu o misiune divină pe lângă concetățenii săi atenieni. Astfel, oracolul de la Delfi ar fi proclamat că nimeni nu-i mai înțelept decât el. Neîncrezător în această presupusă înțelepciune a sa, Socrate se considera dator să pună la încercare spusa enigmatică a oracolului, angajând dialoguri cu numeroși atenieni și străini, reputați pentru competențele lor, mai ales cu politicieni și sofiști la modă, ori cu adepți ai acestora, spre a-și dovedi sieși și oracolului *per a contrario* că aceștia erau oameni mai înțelepți decât el. Însă din chestionarea oamenilor respectivi părea să rezulte că, în timp ce toți, inclusiv Socrate, ignorau anumite adevăruri majore, cel puțin Socrate era conștient de această ignoranță a sa. Dimpotrivă, ceilalți se făleau cu o pseudoștiință, iar discuția cu Socrate îi lăsa deconcertați și iritați, suspectând că Socrate îi amăgise și umilise. Aceasta era deci înțelepciunea superioară față de ceilalți a lui Socrate – conștiința propriei neștiințe (*Apărarea lui*

1. „În tinerețe Platon îl frecventase pe Cratylos și se familiarizase cu opiniile lui Heraclit, potrivit căruia toate lucrurile sensibile sunt în perpetuă curgere... Platon a susținut și mai târziu aceste doctrine." (Aristotel, *Metafizica*, I, 6, 987a). Pentru fundalul cultural-filozofic al epocii, vezi și IRWIN.

2. Pentru Socrate, vezi o bună introducere în imensitatea unei problematici fără sfârșit în ACS. De asemenea VLASTOS 2002, MAGALHÃES și GUTHRIE, mai ales vol. 3 și 4.

Socrate, 21d). Dar ce „nu știa" Socrate? Spre deosebire de filozofii de până la el (dar și de mulți sofiști), Socrate nu era interesat de problemele naturii. Deoarece eticul și viața omenească constituiau preocuparea lui esențială, în legătură cu ele Socrate încerca – împreună cu interlocutorii săi în cadrul dialogului – să definească anumite concepte morale, precum frumosul, dreptatea, curajul, piosul, prietenul, cumințenia, fără a și reuși să ajungă la o concluzie – ceea ce constituia, după el, o dovadă clară de ignoranță generală, inclusiv a sa proprie.[1] Mai mult, era uimit că oameni remarcabili, considerați curajoși, înțelepți, talentați sau prieteni nu reușeau nici să explice ce înțeleg prin curaj, înțelepciune, talent artistic sau prietenie, nici să-i educe pe alții ca să fie aidoma lor, când aveau ocazia. Iar când sofiștii (GUTHRIE 1999, ROMILLY) pretindeau că pot explica sau chiar preda oricui (contra plată) aceste concepte morale, Socrate le dovedea că definițiile lor erau fie derizorii, fie insuficiente, fie prea largi, fie contradictorii. După decenii de activitate „dialogică" de acest fel, Socrate, în pofida unui număr semnificativ de admiratori, mai ales dintre tineri, a trezit atâta resentiment și suspiciune – pesemne fiindcă oamenilor nu le place să li se vestejească pretențiile de știință – încât a fost condamnat la moarte de un juriu de cetățeni pentru impietate și coruperea tinerilor, în 399, la puțin timp după restaurarea democrației.

Platon, cutremurat, pe de o parte, de pieirea nedreaptă a celui pe care îl considera „dintre toți oamenii cel mai bun și deopotrivă cel mai înțelept și cel mai drept" (*Phaidon*, 118a), pe de altă parte, dezgustat atât de tirania minorității (oligarhia), cât și de tirania majorității (democrația), renunță definitiv la politica practică în Atena; nu renunță însă la convingerea că o reformă politică radicală a Cetății era necesară.

După moartea lui Socrate, Platon călătorește un timp, mai întâi la Megara, la un alt discipol „socratic", Euclid; mai apoi în Egipt și Cyrene (pe coasta Africii), iar în final, când se apropia de patruzeci de ani, ajunge în Sicilia, la Siracuza, la invitația tiranului

1. E tema generală a dialogurilor conținute în acest volum.

Dionysios I. Probabil că scrisese deja mai multe dialoguri (eventual încă înaintea morții lui Socrate) și reputația sa filozofică era în ascensiune. Raporturile sale cu tiranul însă se degradează repede, poate și din cauza relației amical-erotice pe care Platon o are cu Dion, cumnatul lui Dionysios. E îmbarcat forțat pe o corabie care ajunge pe insula Egina, aflată pe atunci în război cu Atena. Debarcat acolo, risca sclavia, dar, din fericire, a fost răscumpărat de un simpatizant, un anume Anniceris din Cyrene, și astfel, prin 387, revine la Atena.

În anii ce urmează Platon înființează, în afara zidurilor orașului, Academia (numită astfel de la eroul căruia îi era consacrat locul respectiv). Era cea dintâi școală superioară bine organizată, deschisă studenților și profesorilor din toată Grecia, care își propunea ca scop ultim să formeze oameni politici înzestrați cu cunoștințe științifice și filozofice, capabili să pună în practică proiectul lui Platon al „conducătorilor-filozofi" (*Republica*, 473d–e). Deosebit de prețuite și cultivate erau aici științele matematice, considerate esențiale pentru formația filozofului. Aceste științe au și progresat foarte mult în cadrul Academiei prin efortul unor matematicieni ca Theaitetos și Eudoxos.[1] Răsunetul filozofic și științific al Academiei a fost imens și exemplul ei avea să fie emulat mai târziu de școlile unor filozofi rivali: „Liceul" lui Aristotel (fost membru al Academiei), „Porticul" stoicilor și „Grădina" lui Epicur. Consecințele politice directe însă au fost cvasinule.

În 367 Dionysios I murind, pe tronul Siracuzei urcă fiul său, Dionysios II, iar Dion, prietenul lui Platon, îl convinge pe filozof să vină din nou la Siracuza, cu speranța că de data asta relația cu principele va fi bună și statul filozofic va putea fi înființat. Speranță neîmplinită: Dion ajunge în dizgrație, iar Platon e ținut ostatic un

1. De aici și importanța tot mai mare a pasajelor matematice din dialogurile lui Platon din perioada maturității și a bătrâneții, pasaje pe care „umaniștii" în general au tins să le ignore, în vreme ce „misticii" să le interpreteze eronat, așa cum spune îndreptățit Robert Brumbaugh (BRUMBAUGH, 5).

timp. Platon își va relua demersurile pe lângă Dionysios II în 361, făcând o a treia călătorie în Sicilia. De astă dată doar intervenția lui Archytas, tiranul Tarentului și prieten cu Platon, avea să-l salveze din mâinile tiranului Siracuzei, devenit tot mai suspicios față de Platon și Dion. Ceva mai târziu, Dion, în urma unui complot la care Academia fusese parte, reușește pentru moment să-l alunge pe Dionysios; în zadar: e asasinat în 357 și astfel toate iluziile vârstnicului Platon privitoare la posibilitatea unei domnii filozofice sunt spulberate. Totuși, Platon nu pierde speranța că, într-un fel, guvernarea poate fi ameliorată; dovadă marele dialog *Legile*, la care lucrează până la moarte, petrecută în 347.

Nu se știe ca Platon să fi fost căsătorit vreodată (era probabil homosexual). După moartea sa, Speusippos, nepotul său de soră, preia conducerea Academiei.

INCERTITUDINILE OPEREI

a. Platon a scris mai ales dialoguri. (Scrierile sale sunt în număr de 32 în LOEB.) Există, ce-i drept, și excepții – *Apărarea lui Socrate* (care conține totuși și elemente de dialog) și treisprezece *Scrisori*. Încă din Antichitate, mai multe dialoguri atribuite lui Platon (de ex. *Axiochos*, *Alcibiade II*, *Hipparchos*, *Minos*) au fost considerate neautentice. În perioada modernă (începând cu secolul al XIX-lea), critica a exclus din corpusul platonic aproape toate *Scrisorile*, iar alte câteva dialoguri au fost și sunt încă subiectul unor discuții înverșunate privind autenticitatea – *Alcibiade I*, *Hippias I*, *Cleitophon*, *Theages*, *Epinomis* („Încheierea *Legilor*"). În aceeași situație s-a aflat și *Scrisoarea a VII-a*. Deși primele două dialoguri amintite aici și *Scrisoarea a VII-a* sunt considerate astăzi autentice de cei mai mulți critici, ele rămân totuși contestate de o minoritate. (Pentru *Theages*, vezi „Nota introductivă" la acest dialog, în acest volum.) Ca o curiozitate, să mai spunem că în Antichitate Platon a fost uneori acuzat, în mod absurd din perspectiva noastră, de a-i fi plagiat mai ales pe pitagoricieni, pe Democrit sau pe unii poeți. S-a susținut

de exemplu că dialogul *Timaios* ar fi plagiat o scriere pitagoriciană aparținând unui anume Timaios din Locri. În fapt, această scriere (care s-a păstrat) este un fals din secolul II d.Cr. (BRISSON 1993).

b. Antichitatea nu ne-a lăsat o cronologie și o periodizare a operei lui Platon (realizată pe parcursul a cel puțin 50 de ani de activitate), ci doar informația că Platon a murit când lucra la *Legi*; de asemenea, indiciile interne de conținut și reperele istorice sunt echivoce și insuficiente. De aceea, multă vreme problema cronologiei operei (și implicit a evoluției gândirii filozofului) a rămas supusă celor mai variate conjecturi. Fiecare cercetător stabilea acea cronologie a operei care corespundea cel mai bine propriei viziuni filozofice asupra lui Platon, astfel încât o perspectivă diferită conducea automat și la o altă cronologie convenabilă. Un pas decisiv a fost făcut totuși începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când mai mulți savanți (cei mai importanți fiind L. Campbell, W. Dittenberger, C. Ritter, W. Lutosławski) au început să folosească așa-numitul criteriu „stilometric" pentru a stabili o cronologie plauzibilă. Ideea a fost de a măsura în textul dialogurilor frecvența relativă a unor particule și construcții adverbiale, aproximativ sinonime (numeroase în greacă), cât și prezența sau absența hiatului.[1] Metoda avea marele avantaj de a fi independentă de conținutul dialogurilor și, prin urmare, și de presupozițiile filozofice ale cercetătorului. Presupunându-se că *Legile* este ultimul dialog scris de Platon, s-a considerat că, în general, cu cât particularitățile stilometrice sunt mai apropiate statistic de cele din *Legi*, cu atât dialogul e mai târziu. Chiar dacă rămân destule incertitudini de detaliu asupra datării și succesiunii mai multor texte, rezultatele, în general convergente, au produs o anumită siguranță de ansamblu, fiind acceptate astăzi de majoritatea cercetătorilor.

În consecință, opera lui Platon a fost divizată în trei perioade mari, cu două perioade de tranziție. Astfel, tinerețea ar fi caracterizată

1. Pentru o bună introducere în chestiune, vezi Leonard Brandwood, „Stylometry and Chronology" în CCP.

de așa-numitele dialoguri „socratice", adesea aporetice (fără concluzie explicită), mai scurte și de natură mai ales etică, lipsite aparent de o încărcătură metafizică. Ele ar fi, într-o ordine cronologică care nu poate fi stabilită precis: *Apărarea*, *Criton*, *Euthyphron*, *Ion*, *Charmides*, *Laches*, *Lysis*, *Hippias II*, *Protagoras*, *Hippias I*, *Alcibiade I*, *Theages*, *Republica* (cartea I). Tranziționale ar fi: *Gorgias*, *Menexenos*, *Euthydemos*, *Cratylos*. Urmează dialogurile maturității (contemporane cu activitatea lui Platon la Academie), de mai mari sau de foarte mari dimensiuni și care conțin importante construcții metafizice: *Menon*, *Banchetul* (*Symposion*), *Phaidon*, *Republica* (II–X), *Parmenide*, *Theaitetos*, *Phaidros*. Urmează *Philebos* și *Cleitophon* (dacă e autentic), care ar face tranziția către operele senectuții: *Sofistul*, *Politicul*, *Scrisoarea a VII-a*, *Timaios*, *Critias*, *Legile* (dialogul cel mai întins al lui Platon și singurul unde personajul Socrate este absent).

Un aspect interesant și adesea semnificativ filozofic îl reprezintă momentul când s-ar fi desfășurat dialogurile lui Socrate cu diferiți interlocutori cu identitate istorică (fără legătură cu momentul când Platon a scris dialogul). Sub acest aspect, în unele cazuri, se observă existența unor serii cronologice: seria întâi: *Euthyphron* – *Apărarea* – *Criton* – *Phaidon* – serie asociată morții lui Socrate. Prin intermediul unei referințe din *Theaitetos*, 142c, prima serie este legată de cea de-a doua: *Theaitetos* – *Sofistul* – *Politicul*. Există și o a treia serie (independentă de primele două): *Republica* – *Timaios* – *Critias*. Celelalte dialoguri nu pot fi asociate în serii cronologice nici între ele, nici cu seriile de mai sus.

c. În cele mai multe dialoguri – de dimensiuni foarte variabile și care nu o dată conțin și importante expuneri nedialogate – Socrate, învățătorul lui Platon, este personajul principal, cel care de obicei declanșează dezbaterea asupra unui anumit subiect și pune întrebări ce se dovedesc incomode, la care unul sau mai mulți interlocutori răspund pe rând (preluând unul de la altul sarcina de a-i răspunde lui Socrate). Subiectele sunt foarte variate, dar trebuie observat că în multe dialoguri se întretaie numeroase teme – de etică, logică, retorică, poetică, politică, fizică, metafizică – chiar

dacă una sau două teme predomină. De multe ori (mai ales în dialogurile de tinerețe) interlocutorul este cel care propune cu aplomb anumite teze care vor fi supuse la probă și combătute de Socrate în cadrul dialogului. De regulă, ele vor cădea, intrând în contradicție cu alte teze asumate de interlocutor, sau se vor dovedi defectuoase logic. Adesea, în aceste dialoguri de tinerețe, dezbaterea se încheie fără o concluzie evidentă și clară (în aporie). În schimb, mai cu seamă (dar nu exclusiv) în dialogurile maturității Socrate însuși avansează răspunsuri sau ipoteze pe care le investighează apoi (*Phaidros*, *Banchetul*, *Phaidon*, *Republica*), ori le prezintă în numele altor persoane de la care le-ar fi aflat, personaje reale sau imaginare (preoteasa Diotima în *Banchetul*, sofistul Protagoras în *Theaitetos*, poetul Stesichoros în *Phaidros*, curtezana Aspasia în *Menexenos*, ori chiar propriul dublu în *Hippias I*). Se întâmplă ca în final Socrate însuși să răstoarne sau să relativizeze concluziile la care s-a ajuns, ca în *Protagoras* ori în *Republica*, cartea I, sugerând că dezbaterea a fost defectuoasă; alteori o face un alt personaj, de exemplu Alcibiade beat în *Banchetul*. Nu lipsesc însă nici dialogurile (de regulă târzii) unde personajul care conduce discuția și oferă autoritar soluțiile, ori relatează o istorie, este diferit de Socrate – „Străinul din Elea" în *Sofistul* și *Politicul*, filozoful Parmenide și astronomul Timaios în dialogurile omonime, Critias în dialogul cu același nume; în aceste cazuri Socrate apare ca personaj secundar, care nu conduce dezbaterea și nici nu practică punerea la probă (*élenchos*) a tezelor interlocutorilor, ci le ascultă și le acceptă cu toată bunăvoința. În aceste cazuri concluziile sunt ferme. În *Legile*, Socrate e inexistent, fiind înlocuit de un „Străin atenian", care conversează cu un cretan și un spartan sau, mai exact, le explică acestora propria sa concepție despre stat, fără ca interlocutorii să obiecteze.

Din punct de vedere formal, multe dialoguri sunt directe (având aspectul unor piese de teatru), precum *Criton*, *Menon*, *Euthyphron*, *Phaidros*, *Timaios* etc. Altele sunt povestite, fie de Socrate însuși, precum *Charmides*, *Republica*, *Protagoras* (uneori, ca în cazul ultimului, cu un mic prolog în dialog direct), fie de un alt personaj, ca

în *Phaidon*, *Parmenide* ori *Banchetul*. (În acest ultim dialog un personaj povestește ceea ce la rândul lui a auzit de la un alt personaj, care a asistat la mai multe discursuri despre Eros, ținute cu ocazia unui banchet. Iar la acel banchet Socrate a povestit la rândul lui ceea ce a auzit, cu mulți ani în urmă, de la preoteasa Diotima din Mantineea.) În acest caz poate exista un interval considerabil de timp între momentul relatării dialogului și momentul presupus al desfășurării lui, așa cum se întâmplă în *Banchetul* ori în *Theaitetos*, unde un personaj povestește, la cererea unor prieteni, conversații socratice petrecute cu zeci de ani în urmă.

O remarcă esențială: Platon ca atare și sub acest nume nu ni se adresează niciodată în dialogurile sale; explicit, cel puțin, el este mut. De unde și concluzia radicală a lui Leo Strauss: „În nici unul dintre dialogurile sale Platon nu spune ceva. De aceea, noi nu putem cunoaște din ele ce a gândit Platon" (STRAUSS, 50). Afirmația ultimă constituie, desigur, o exagerare, dar, cumva, problema rămâne: mai ales nu putem separa fără ezitare opiniile proprii lui Platon, exprimate însă cel mai frecvent (dar nu exclusiv) prin intermediul personajului platonician „Socrate", de opiniile autenticului Socrate, despre care știm din toate sursele că nu a scris nimic. Ce-i drept, în afară de mărturia lui Platon, despre Socrate avem păstrate mărturii vechi și de la poetul comic Aristofan, de la istoricul Xenofon[1] și de la Aristotel, discipolul lui Platon de la Academie, care s-a despărțit ulterior în concepții de maestrul său.[2] Dar mărturiile sunt destul de diferite, uneori chiar contradictorii, încât pot constitui cu greu o bază solidă, pentru a le contrapune mărturiei lui Platon. De exemplu, în piesa lui Aristofan *Norii*, Socrate apare ca un sofist imoral care predă o doctrină naturalistă și atee,

1. *Memorabilia*, *Apărarea lui Socrate*, *Economicul*, *Banchetul*.

2. *Metafizica*, I, 6, 986b *sqq*. De aici aflăm că Platon a fost influențat de „teoria definiției" pe care a încercat s-o dezvolte Socrate, dar și că „teoria formelor" („formele" fiind înțelese ca entități inteligibile obiective și separate de lumea senzorială) a fost dezvoltarea proprie lui Platon, inexistentă la Socrate. Această distincție aristotelică a devenit extrem de influentă în studiile platonice moderne.

lucru pe care și Platon, dar și Xenofon îl contestă vehement. Pe de altă parte, Socratele lui Xenofon e un moralist fără umor, un cetățean fără cusur și un plicticos dătător de sfaturi foarte nobile tuturor, la mare distanță de figura enigmatică, neliniștitoare și ironică a Socratelui platonician.

Deja Antichitatea (DL III, 35) suspecta că Platon ar fi pus pe seama personajului „Socrate" multe afirmații și opinii proprii pe care acesta nu le susținuse niciodată, dar n-a fost niciodată limpede câte, care și unde anume. E ceea ce putem numi „evaziunea auctorială" a lui Platon. Și chiar dacă admitem fără obiecții teza lui Aristotel că așa-numita „teorie a formelor sau a ideilor" e invenția lui Platon și nu a lui Socrate, rămân multe alte probleme în dispută. De exemplu, când Socrate expune în *Menon*, 86a–c, doctrina cunoașterii ca reamintire (care presupune teza nemuririi sufletului, dar nu și, în mod explicit, teoria formelor), poate fi atribuită această doctrină lui Socrate însuși, sau constituie ea aportul lui Platon? De asemenea, teza tripartiției sufletului (rațional, pasional și apetitiv) din *Republica* e socratică, sau platonică? Curentul majoritar printre interpreți tinde, în ambele cazuri, spre cea de-a doua alternativă, dar lucrurile rămân uneori nesigure. *Theaitetos*, spre pildă, e singurul dialog în care personajul Socrate afirmă explicit că deține „arta moșitului" (maieutica), în baza căreia prin întrebări repetate îi ajută pe tineri să „nască" adevărul din sufletele lor, așa cum o moașă reală, precum Phainarete, mama lui Socrate, le ajuta pe femei să nască un prunc din trupul lor. Este maieutica o trăsătură a metodei socratice autentice, sau e un „adaos" platonician, pus în seama lui „Socrate" în acest dialog destul de târziu? Referința la Phainarete trimite la autenticul Socrate, dar absența referirii explicite la maieutică din restul operei sugerează contrariul. (Fără a fi fost numită, totuși, maieutica fusese deja practicată în *Menon* cu un tânăr sclav care redescoperise teorema duplicării pătratului, fără s-o fi învățat înainte.) În *Phaidon*, 59c, personajul omonim povestește unor prieteni din Phlius ultimele ceasuri din viața lui Socrate, la care a asistat personal în închisoare, dar amintește și că Platon a lipsit de la întâlnirea de pe urmă cu maestrul.

În schimb, din *Apărarea lui Socrate*, 34a, aflăm că Platon a fost unul dintre discipolii care au asistat la proces și au contribuit cu o cauțiune în favoarea lui Socrate. Așadar, spusele lui Socrate din *Apărare* trebuie să fie considerate mai autentice decât cele atribuite tot lui în *Phaidon*, spuse pentru care se pare că Platon își recuză responsabilitatea, lăsând să se consemneze că n-a luat parte la ceea ce s-a vorbit în închisoare, deoarece ar fi fost bolnav? Posibil. Și totuși *Apărarea* scrisă de Platon e foarte stilizată și, în același timp, foarte deosebită de *Apărarea lui Socrate* compusă de Xenofon, astfel încât nu e sigur că discursul lui Socrate adresat judecătorilor săi are, la Platon, o autenticitate fără fisuri. În *Banchetul*, evaziunea auctorială a lui Platon e încă și mai subtilă: un anume Apollodoros relatează unui prieten ceea ce a aflat de la un discipol al lui Socrate, Aristodemos. Acesta, la rândul lui, istorisește întâmplările și vorbele schimbate de mai mulți invitați la banchetul lui Agathon, poetul tragic, tocmai premiat la concursul de Dionisii, banchet la care participase împreună cu Socrate cu mulți ani în urmă. Iar Socrate, când îi vine rândul, la banchetul respectiv, să facă elogiul lui Eros, relatează conversația memorabilă pe care o avusese el însuși cu mulți ani în urmă cu o femeie înțeleaptă, Diotima din Mantineea. Trei intermediari, așadar, se interpun între Diotima (despre care mulți cred că este singurul personaj complet inventat din opera lui Platon, NAILS, 157) și prietenul lui Apollodoros, Glaucon, care, *nota bene*, nu era, probabil, altul decât fratele vitreg al lui Platon însuși. Ce vrea Platon să ne spună cu asta? Cumva că numărul intercesorilor și timpul lung scurs relativizează valoarea de adevăr demonstrabil al discursului Diotimei (care poate că nici n-a existat) – un fel de revelație religioasă extatică despre Frumosul în sine? Sau, dimpotrivă, Platon vrea mai degrabă să stabilească o legătură – un lanț – explicită între Diotima inspirată de Zeu și ultimul ascultător (identificat cu cititorul), spre a garanta autenticitatea revelației divine?

Personajele lui Platon – în afară de Socrate – rămân importante pentru înțelegerea în profunzime a dialogului, mai ales în prima jumătate a activității filozofului. Uneori, ele joacă rolul de interlocutori

principali a i lui Socrate și atunci dialogul le poartă numele (*Charmides*, *Alcibiade*, *Ion*, *Hippias*, *Protagoras*, *Theages*). În alte dialoguri aceleași personaje reapar episodic, nu o dată oferind cititorului ocazia de a le înțelege mai comprehensiv caracterul, rolul și rostul în opera platonică. Are dreptate Paul Friedländer să compare acest tip de prezență cu „mișcarea" personajelor din principale în secundare din *Comedia umană* a lui Balzac (FRIEDLÄNDER, 398). Atât relația personală a personajelor cu Socrate (cum e cazul lui Alcibiade), cât și raportarea lor la problemele cetății, ale retoricii, ale științelor, ori felul lor specific de exprimare sunt prezentate de Platon cu multă măiestrie psihologică și autenticitate. De multe ori Platon mizează pe faptul că cititorul său știe ce vor deveni personajele sale după momentul convorbirii și mai ales că le cunoaște împrejurările sfârșitului, adesea tragic – e cazul lui Socrate însuși, dar și al altor figuri, precum Alcibiade, Critias „tiranul", Charmides, Nicias, Menon, Theaitetos. Uneori Platon pare să „dea dreptate", fie și parțial, unor personaje ale sale împotriva lui Socrate, care altminteri pare menit să „aibă dreptate" mai întotdeauna (CORNEA 2005, BEVERSLUIS). Așa se întâmplă, de exemplu, în *Protagoras*, în *Menon*, *Criton* sau în *Hippias Minor* cu interlocutorii omonimi, ori în *Banchetul* cu Alcibiade, căruia i se aplică dictonul *in vino veritas*, când face elogiul dramatico-ironic al lui Socrate. Și nu e rar când Platon îl face pe Socrate să-și învingă interlocutorii nu atât în baza unor argumente strict raționale, cât uzând de mijloace retorico-literare: prin personificarea *Legilor* în Criton, de exemplu, ori prezentându-i pe adversarii de idei ai lui Socrate ca având un caracter detestabil – cazul lui Callicles din *Gorgias*, ori al lui Thrasymachos în *Republica*, I.

d. Însă, dacă nu știm exact ce a susținut Platon în nume propriu, știm în schimb că personajele sale și mai ales Socratele său nu susțin mereu aceleași lucruri în dialoguri diferite, ba chiar uneori se pare că există contradicții notabile între ele. Deja Plotin, în secolul III, observase contradicțiile, crezând însă că ele sunt numai superficiale (PLOTIN, I, 216 [6, IV, 8, 1]). Totuși, mulți moderni

sunt de părere că ideile lui Platon s-au schimbat considerabil de-a lungul activității sale îndelungate de autor de dialoguri filozofice – fapt care constituie un obstacol major, de fapt insurmontabil, în calea explicitării unui „sistem platonic" cât de cât coerent și atotcuprinzător. Tendința aceasta, exprimată, printre alții, de P. Friedländer sau G. Vlastos, susține că în tinerețe, aflat sub puternica influență a lui Socrate, Platon ar fi fost un „socratic", reflectând relativ corect ideile și metoda maestrului său și mai ales lipsa dimensiunii „constructiv-metafizice" a filozofiei acestuia. Socratismul, spre deosebire de platonism, ar fi constat în căutarea, adesea fără sfârșit, a soluțiilor, și nu în aflarea de soluții definitive propriu-zise, în privința cărora Socrate rămăsese sceptic. De aceea dialogurile de tinerețe (cele din acest volum) se termină în regulă generală fără o concluzie, aparent lăsându-i pe Socrate și pe interlocutori în încurcătură. Ulterior însă Platon s-ar fi emancipat de învățătorul său (așa cum primul a susținut Aristotel în *Metafizica*, I, 6) și ar fi construit treptat un sistem metafizic, iar încă mai târziu, în perioada de senectute, și-ar fi revizuit multe dintre soluțiile precedente, ale maturității. De exemplu, în *Parmenide*, Platon își critică propria „teorie a formelor", părând să o considere un fel de schiță „de tinerețe", pentru ca apoi s-o reia, cu modificări notabile, în *Sofistul* și *Timaios*. Oricum, susține Gregory Vlastos, urmat de mulți alți interpreți, personajul „Socrate" din, să spunem, *Republica*, operă de maturitate, nu are, în afară de nume, multe în comun cu personajul „Socrate" din *Apărare*, *Charmides* ori *Protagoras* – opere timpurii, care ar portretiza mai mult sau mai puțin fidel un Socrate istoric (VLASTOS 2002, cap. II).

Totuși, de ce oare Platon ar fi păstrat în centrul dialogului personajul numit „Socrate", chiar și atunci când, zice-se, ar fi depășit (ca să nu spunem „trădat") în mare măsură gândirea filozofului cu acest nume? În căutarea unei explicații plauzibile, nu puțini au fost de-a lungul timpului interpreții, începând cu Schleiermacher, care, îndoindu-se de teza „evoluționistă", au considerat că gândirea platonică este, fapt, unitară – Paul Shorey a scris un studiu intitulat chiar așa, *Unitatea gândirii lui Platon* (SHOREY) – și au încercat să

explice neconcordanțele în diferite alte moduri. De exemplu, au presupus că Platon își dezvăluie treptat doctrinele, având grijă să nu ofere prea mult, prea de timpuriu, unui public neinițiat, spre a nu produce confuzie și neîncredere (KAHN). Unele semne ale „unității" – oricum e ea înțeleasă – pot fi descoperite, susțin cei care le caută, dacă examinăm dialogurile cu atenție. Spre pildă, în *Hippias I*, 289d, considerat un dialog de tinerețe, non-metafizic, pare să existe, la un moment dat, o referință la „teoria formelor" pe care Platon o va dezvolta mai târziu, în *Banchetul*, *Phaidon* și *Republica*; la fel se întâmplă și în *Euthyphron*, 5d. Iar în *Charmides*, 168e (unul dintre primele dialoguri) Socrate sugerează că ar putea exista entități care să se miște pe ele însele; or, este exact ceea ce va susține pe larg despre suflet, care ar fi o asemenea entitate, în mult mai târziul dialog *Phaidros*. (Ce-i drept, câțiva interpreți mai vechi, în frunte cu Schleiermacher, au susținut că *Phaidros* ar fi primul dialog al lui Platon, teză contrazisă însă de analiza stilometrică.)

e. Dar, în fond, de ce a scris în general Platon dialoguri și nu a preferat forma, deja intrată în uz (la unii sofiști, ca Protagoras sau Gorgias, la unii filozofi ai naturii, precum Anaxagoras, la medicii din școala hipocratică), a tratatului sistematic? Cel mai simplu răspuns a fost că, în calitate de discipol al lui Socrate și voind să-i elogieze memoria, el ar fi încercat (și ar fi și reușit în chip minunat) să redea cadrul, conținutul și atmosfera dialogurilor reale ale lui Socrate, maestrul venerat. N-a fost nici măcar singurul: și alți „socratici", precum Antisthenes, Aischines, Phaidon, Aristippos, Xenofon, au scris dialoguri socratice[1] cu mize și accente diferite (chiar dacă, fără îndoială, cu mult mai puțin talent și succes decât Platon). În acest caz însă – s-au întrebat unii interpreți, așa cum am amintit – de ce Platon a continuat să scrie dialoguri, ba chiar dialoguri avându-l pe Socrate drept protagonist, chiar și pe măsură ce el devenea tot mai puțin socratic, inclusiv atunci când a introdus un conținut „pozitiv", adică atunci când, contrar „elencticii" lui

1. S-au păstrat foarte puține fragmente din acestea și câteva titluri.

Socrate, a construit un sistem? Cazul cel mai dramatic e poate în *Phaidon*, unde „Socrate" expune „teoria formelor (ideilor)" – despre care Aristotel susținea ferm că a fost invenția lui Platon, nu a lui Socrate. În acest caz însă se poate pretinde că Platon ar fi falsificat „testamentul filozofic" al maestrului său, a cărui moarte în închisoare o povestește; pentru unii, precum John Burnet sau A.E. Taylor, o asemenea concluzie „paricidă" a fost mai greu de asumat decât presupunerea că Aristotel se înșela, sau ne înșela. Așadar, după ei, Platon a rămas fidel memoriei lui Socrate, chiar și în dialogurile maturității, precum *Phaidon*, *Republica* sau *Phaidros*, unde Socrate continuă să fie personajul principal. Chiar și așa, rămâne de explicat de ce Platon nu încetează să scrie dialoguri chiar și mai târziu, când „Socrate" nu mai e nici măcar personajul lor principal (*Sofistul*, *Politicul*, *Timaios*, *Critias*), sau dispare cu totul (*Legile*).[1]

Alexandre Koyré – și nu e singurul – oferă o altă explicație, mai rafinată, pentru prezența formei dialogice la Platon, explicație a cărei origine se găsește la Schleiermacher: „Într-un anumit sens dialogul este forma proprie a investigării filozofice, pentru că, cel puțin pentru Platon, gândirea însăși este un «dialog al sufletului cu el însuși»" (*Philebos*, 38c–e; KOYRÉ, 15 nota). Într-un sens mai larg, s-a spus adesea că dialogul platonician scris este o imitație reușită a dialogului oral, viu, dintre filozof și discipol, dialog pe care Platon, desconsiderând tratatul sistematic, îl recomandă explicit drept unica formă adecvată cercetării și comunicării filozofice.[2] Să nu uităm și frumoasa imagine din *Alcibiade I*, 133a–c: dialogul sufletului cu sine trece prin dialogul sufletului cu un alt suflet, la fel cum ochiul se vede pe sine numai în ochiul celui care îți stă

1. În momentul când rolul activ al lui Socrate intră în declin, crede Taylor, începe filozofia propriu-zisă a lui Platon (TAYLOR).

2. „If philosophy, as I propose, for Socrates and Plato is fundamentally a matter of progress through questioning towards a presumptive truth, then the persuasive function of written dialogue... will be usually more prominent and/or immediate than the philosophical function. It is in principle possible that Plato's arguments reproduce internal dialogues of his own, a kind of talking to himself" (ROWE, 12).

înainte. „Dialogul este unica formă de carte, scria Paul Friedländer, care pare să suspende forma cărții. Cu ajutorul său, drumul spre adevăr e cel mai propice, căci se bazează pe o luptă, pe o contrarietate: lumina nu poate fi văzută fără întuneric... Socrate nu are putere fără Callicles" (FRIEDLÄNDER, 166). Iar Hans-Georg Gadamer, referindu-se în mod expres la acest tip de interpreți (influențați de un fel de romantism), trage concluzia: „Luând notă de caracterul dialogic al operei platonice și de inerenta sa lipsă de concluzie, ca și de deschiderea dialogului, filozofii [respectivi] s-au opus stabilirii vreunei doctrine a lui Platon" (GADAMER, 125).[1]

Teza acestor filozofi, influențați desigur de concepția modernă, oarecum romantică, despre dialog ca instrument euristic deschis, e atrăgătoare, dar nici ea nu rămâne fără obiecții. Mai întâi, nu e sigur că dialogurile de tinerețe, fără o concluzie explicită, sunt chiar fără concluzie deloc, deschise, fără doctrină. S-ar putea ca ele, în fapt, prin unele aluzii, să trimită la concepții pozitive și precise care vor fi dezvoltate abia în dialoguri mai târzii, unde lucrurile se clarifică. Edificarea unui sistem presupune mai întâi eliminarea tezelor contrare, mai ales a celor sofistice, ceea ce are loc în dialogurile timpurii. De exemplu, circumstanța că în *Protagoras* nu se lămurește care este raportul virtuților între ele, dar se respinge felul propriu sofiștilor de a vorbi despre virtuți ar putea să fie considerată doar o etapă provizorie în prezentarea treptată a unui sistem, având în vedere că această chestiune va fi clarificată în *Republica*. Sau, deși în *Hippias I* Socrate nu reușește să stabilească explicit ce este frumosul, el pare să presupună că există ceva real, stabil și unic care se numește „frumosul în sine" (288a) – o teză și o sintagmă care parcă anticipează discursul Diotimei din *Banchetul*. De asemenea, afirmația („profeția") lui Socrate din *Lysis* (216d) că binele nu este dorit nici de cel bun (căci acesta nu mai are nevoie de el), nici de cel rău (căci el nu poate dori ceea ce-i bine), ci de cel

1. Gadamer nu agreează această teză, care exclude „sistemul" din filozofia lui Platon. Vezi *infra*.

intermediar, nici bun, nici rău, trimite și ea, anticipativ, la discursul Diotimei, profetesa din Mantineea. Pe de altă parte, dacă *Republica*, cartea I e un dialog aporetic, poate de tinerețe, un *Thrasymachos*, așa cum apare sub raport formal și cum cred mulți interpreți, pare semnificativ faptul că Platon l-a așezat drept introducere la restul *Republicii*, text mult mai târziu, unde chestiunea naturii dreptății va fi tratată extensiv și rezolvată în contextul cetății ideale și al ontologiei sufletului, cu mijloacele filozofice ale „teoriei formelor" Această plasare nu cumva vrea să ne sugereze ca, în general, să citim dialogurile aporetice, de tinerețe, ale lui Platon ca pe introduceri și propedeutici la dialogurile maturității? Ar fi vorba despre o „lectură proleptică" (anticipativă), cum o numește Charles Kahn – destinată inițierii treptate a cititorilor în arcanele unor doctrine dificile și controversabile. Teza nu-i deloc neplauzibilă, chiar dacă nu poate fi nici ea demonstrată.

Pe de altă parte, Thomas A. Szlezák observa că dialogurile lui Platon – chiar și cele de tinerețe – au, dacă sunt examinate fără prejudecăți, o structură destul de strictă, puțin potrivită cu ideea dialogului liber, deschis și cu adevărat interactiv, așa cum este el apreciat în vremea noastră: de exemplu, ele nu sunt niciodată dialoguri „între egali", căci Socrate învinge fără excepție în dezbatere, chiar în cazul unor antagoniști profesioniști, precum Protagoras, Gorgias, Thrasymachos. De asemenea, „toate elementele care duc discuția mai departe sunt introduse de el (de conducătorul discuției, Socrate, n.m.), uneori desigur «maieutic», aducând gânduri pretins străine la lumină" (SZLEZÁK 1, 53).

În același sens, am arătat mai demult (CORNEA 2005) că dialogul „socratic" practicat de Platon se bazează pe două premise nedeclarate, ambele false: „inocența întrebătorului (a lui Socrate)" și „libertatea respondentului" Socrate, prin însăși întrebarea sa inițială „(ce este dreptul, ce este curajul, ce este piosul, ce este cumințenia etc.), creează implicit ceea ce am numit un «context interogațional» nedeclarat, cu caracteristici *esențialiste*: este vorba despre presupoziția că în toate aceste cazuri există *ceva real*, *permanent* și

unic numit «drept», «pios» etc., și care atribuie predicatul respectiv tuturor lucrurilor numite de noi, conjunctural, pioase, drepte ori frumoase. Acest context interogațional e «înghițit» cu inocență de respondent care, în consecință, își va pierde libertatea unor opțiuni non-esențialiste și va fi înfrânt. Așadar, «inocența» și «libertatea» vor fi distribuite în realitate și implicit invers decât se prezintă ele explicit în dialog: întrebarea lui Socrate nu-i inocentă, așa cum vrea Platon să ne determine să credem, ci, în fapt, inocența este proprie respondentului. Dimpotrivă, acesta din urmă este în adevăr lipsit de libertatea care, în chip explicit, i se atribuie și care, în realitate, este atributul invizibil al întrebătorului. Or, cel ce are libertate e și responsabil pentru conținut și concluzii, dar dacă libertatea este doar aparentă, și responsabilitatea în stabilirea concluziilor rămâne o iluzie. Prin urmare, dialogul nu produce «ceva nou» din perspectiva personajului «Socrate» (care are concluzia știută dinainte), ci ar fi un dispozitiv prin care Platon deplasează neexplicit cel puțin o parte a responsabilității pentru concluzie în teritoriul respondentului și de aici, indirect, al cititorului."

Ipoteza dialogului deschis, liber, bazat pe cooperarea reală dintre întrebător și respondent pare a se susține cu dificultate, dacă cele de mai sus sunt acceptate. Și totuși uneori obiecțiile formulate de interlocutor – Simmias și Cebes în *Phaidon*, Glaucon și Adeimantos în cartea a II-a a *Republicii* – sunt serioase. Tensiunea dialogului se păstrează aici și chiar, parțial, subzistă caracterul său incomplet, nedogmatic, caracter asumat în mod deschis. Altfel, așa cum a observat Luc Brisson, dacă Socratele platonician ar fi fost un dogmatic disimulat, de ce ar mai fi avut de nevoie să-și completeze demonstrația prin mituri și în general mijloace literare, imposibil de supus rigorilor demonstrației? (BRISSON)

f. O altă problemă dificilă pusă înaintea interpreților privește, într-adevăr, caracterul artistic și literar al dialogurilor, în situația unui autor care, în *Republica*, respinge cu vehemență, și chiar în două reprize (cărțile II–III și X), valoarea educativă (dar și filozo-

fică) a literaturii (mai ales a epopeilor homerice și a poeziei tragice) și a artelor vizuale, precum pictura și sculptura, supunându-le unei cenzuri severe. Faptul e cu atât mai semnificativ cu cât, pe de o parte, dialogurile sunt „imitații" în proză ale vieții (oricât de stilizate), iar pe de altă parte, ele cuprind nu o dată impresionante povestiri mitice, ca în *Protagoras*, *Gorgias*, *Phaidon*, *Banchetul*, *Phaidros*, *Republica*, *Politicul* sau chiar *Timaios* și *Critias* (mitul Atlantidei). Or, exact caracterul „imitativ" al poeziei epice și tragice este vehement criticat de Platon și considerat aproape fără valoare și chiar primejdios pentru educație. Cât despre miturile platonice, e greu de negat sentimentul că Platon recurge la ele, cum spuneam, deoarece raționamentul și dialectica nu pot demonstra singure anumite teze, la care totuși Platon ține foarte mult. E cazul, de pildă, al mitului carului tras de cei doi cai înaripați conduși de un vizitiu, din *Phaidros*, care ar trebui să ilustreze structura tripartită și destinul sufletului, ori cel al miturilor eshatologice din finalul *Republicii* și al lui *Phaidon*. Ar putea fi în aceeași situație și lungul discurs despre Univers și Demiurg din *Timaios*, declarat explicit drept un „mit verosimil" (29d), deoarece se referă nu la ceea ce e etern, ci la ceea ce e schimbător – copie a eternității – pe terenul căruia Platon nu crede că demonstrația e cu putință. Pe de altă parte, unii (mai ales neokantienii, precum Paul Natorp) s-au întrebat dacă nu cumva chiar „teoria formelor (ideilor)", privite ca substanțe individuale separate, nu e un fel de „mit verosimil" și că Platon ar fi fost rău înțeles de urmașii care l-au criticat (NATORP, 425–428). De fapt, deja Aristotel considera că a apela la forme ca modele ale tuturor lucrurilor înseamnă „a folosi metafore poetice" (ARISTOTEL, I, 9, 991a). Dar Platon însuși, care își critică „teoria formelor" prin intermediul personajului Parmenide la începutul dialogului omonim, poate că nu s-ar fi opus cu totul acestui mod de a înțelege lucrurile. Pe scurt, așa cum a considerat și Julius A. Elias, e posibil ca discursului mitic Platon să-i asocieze anumite virtuți comunicative și persuasive, la care dialectica nu are acces (ELIAS, 77–82). În schimb, înlocuirea nenecesară a dialecticii cu un mit (așa cum procedează

sofistul Protagoras în dialogul omonim) – cu scopul de a evita o dezbatere dialectică – ar fi descurajată de Platon și criticată.[1]

De fapt, nu o dată, mai ales în dialogurile timpurii, Socrate obține respingerea interlocutorului său (*élenchos*) și cu ajutorul mijloacelor literare puse în joc de Platon: Thrasymachos din *Republica* și Callicles din *Gorgias* sunt portretizați cu măiestrie în așa fel încât să-i devină extrem de antipatici cititorului, deși argumentele lor nu sunt neapărat lipsite de greutate, iar cele ale lui Socrate nu sunt întotdeauna foarte sănătoase. De asemenea Criton, în dialogul omonim, vechiul prieten al lui Socrate, este nevoit să tacă atunci când e confruntat cu „prosopopeea Legilor" – un procedeu literar, chiar teatral –, pe când eficiența argumentativă a dialecticii lui Socrate nu-l lăsase încă fără replică. În general, portretele foarte vii pe care Platon le face „personajelor secundare", mai ales din dialogurile tinereții și maturității, au un rol important, poate chiar hotărâtor în economia dezbaterii, contribuind esențial la dramatismul confruntării și la imaginea de ansamblu pe care și-o face cititorul (ROWE).

g. Dar Platon nu este numai un filozof-artist care respinge valoarea literaturii (în mod particular, pe aceea a poeziei epice și dramatice, cât și în general a oricărei „arte imitative"), ci și un mare și prolific scriitor care, paradoxal, pare să desconsidere importanța filozofică a scrierii. Iar faptul se petrece într-o societate deja parțial alfabetizată, care depășise în secolul al IV-lea în mare parte stadiul „culturii orale", moment de trecere semnificativ și chiar dramatic sub raport cultural și social (HAVELOCK). Această neîncredere în valoarea scrierii, formulată într-un pasaj din *Phaidros* și un altul din *Scrisoarea a VII-a*, a creat enorm de multe dezbateri printre moderni. Care va fi fost semnificația acestei critici la adresa scrisului și, mai ales, era ea, sau nu, autoreferențială, implicând opera platonică însăși?

1. Pentru miturile lui Platon, vezi FRUTIGER, BRISSON 1998.

În *Phaidros*, avansând mitul despre zeul egiptean Theuth și regele Thamus, Socrate susține că scrierea ar servi doar unei *rememorări inferioare* (*hypómnesis*), mecanice. Cei care se bizuie exclusiv pe ea ar avea parte doar de o aparență de înțelepciune. Scrierea ar fi mai curând un fel de „joc" agreabil, dar puțin serios, în raport cu dialogul oral, viu, dintre maestru și discipoli. Ea poate fi acceptată totuși la bătrânețe, pentru aducerea aminte, doar dacă filozoful mai dispune și de altceva, dincolo de ea și mai prețios: urma din sufletele discipolilor, lăsată de dialogul viu, care le-a schimbat viețile acelor discipoli. Într-adevăr, raportul dintre ceea ce e pus în scris și ceea ce e sădit în suflet prin lecția orală ar fi aidoma celui dintre „grădinile lui Adonis", răsaduri efemere care nu dau rod, și agricultura reală. Dar scrierea mai are un defect major: „Odată ce s-a pus în scris ceva, cuvintele se întorc mereu la fel, deopotrivă la cei ce înțeleg cât și la nepricepuți (...), iar când scrierea este înțeleasă neglijent și este dojenită fără dreptate, ea are nevoie mereu de ajutorul părintelui său (adică al autorului). Căci ea singură nu este în stare nici să se apere, nici să se ajute pe sine" (*Phaidros*, 275d–e).

Inferioritatea scrierii în raport cu oralitatea nemijlocită pentru filozofie este reluată de Platon, de astă dată în nume propriu, în *Scrisoarea a VII-a*, într-un context autobiografic: aflăm că tiranul Siracuzei, Dionysios II, avea pretenții de filozof și susținea că se inspirase din scrierile lui Platon, fără să-i fi fost însă discipol autentic. Pretindea chiar că ar fi pus în scris niște idei, chipurile platoniciene. Nu era singurul, pare-se. Însă Platon își recuză responsabilitatea pentru toți cei care pretind că filozofia se poate învăța numai citind texte, fie și ale sale (*Scrisoarea a VII-a*, 341c–d): „Nu există și nu va exista niciodată o scriere a mea (*sýngramma*) despre astfel de subiecte (filozofic majore). Căci nu-i ceva exprimabil, ca în alte învățături, ci cunoașterea se naște brusc, din contactul îndelungat și conviețuirea cu subiectul însuși, ca o lumină aprinsă de o scânteie ce sare". Și adaugă: „Dacă aș fi crezut că asemenea subiecte e necesar să fie satisfăcător puse în scris..., ce altceva mai frumos aș fi făcut în viață, decât să scriu ceva de mare folos oamenilor și să aduc pentru toți realitatea la lumină?"

În acest context, să nu uităm că Platon, întemeietorul Academiei, a ținut acolo timp de decenii lecții orale (numite *ágrapha dógmata* sau *ágraphoi synousíai*) pentru un grup relativ restrâns de studenți. Există și o relatare despre o conferință (*Despre Bine*) pe care filozoful ar fi susținut-o la bătrânețe înaintea unui public mai larg, dar care nu s-ar fi bucurat de mare succes din cauza caracterului ei abstrus, matematic. Pe de altă parte, Aristotel – student și profesor timp de peste douăzeci de ani la Academie – se referă, în mai multe locuri, mai ales din *Metafizica*[1], la doctrine ale lui Platon care nu se regăsesc în dialoguri: după Aristotel (reluat și dezvoltat de comentatorii săi târzii, precum Alexandru din Aphrodisias, Simplicios, Philoponos), Platon, în esență, ar fi susținut în cadrul cursurilor sale la Academie existența a două Principii supreme, *Unul*, pe de o parte, și, pe de alta, *Marele* și *Micul* sau *Dualitatea*; din participarea Dualității la Unu provin formele; de asemenea, drept intermediare între forme și lucrurile senzoriale, care se nasc prin participare la forme, filozoful ar fi așezat entitățile matematice, deoarece ele sunt eterne la fel ca și formele, dar multiple asemenea lucrurilor senzoriale. Dar formele însele se pare că ar fi constituite din numerele ideale, produse prin cooperarea dintre Unu și Dualitate. Așadar, Platon (urmat mai mult sau mai puțin fidel de discipolii săi imediați, Speusippos și Xenocrates) ar fi încercat să construiască o metafizică a principiilor, întemeiată pe o arhitectură ierarhică și având o notabilă tendință dualistă, de vreme ce susținea două principii ireductibile (Unul, respectiv Marele și Micul sau Dualitatea indefinită – *aóristos dyás*).

Întrebarea este: în perspectiva „lecțiilor nescrise" (sau a unui Platon „ezoteric"), în ce fel ar trebui interpretate dialogurile? Și mai ales ce sens capătă acum, în aceeași perspectivă, pasajele amintite mai sus din *Phaidros* și din *Scrisoarea a VII-a*, unde Platon, posibil autoreferențial, făcea critica scrisului filozofic? Disputele au fost extrem de aprinse asupra acestui punct, desigur esențial pentru înțelegerea de ansamblu a operei platoniciene.

1. Mai ales în cartea I, 6 și 9, cât și în cărțile XIII și XIV.

Cei mai mulți interpreți moderni, așa-numiții „exoteriști", precum Schleiermacher, Zeller, Shorey, Wilamowitz-Moellendorff, Cherniss, Friedländer, Robin, Vlastos, Brisson și mulți alții, cred că opera scrisă a lui Platon rămâne aproape singura bază solidă pentru a înțelege filozofia acestuia, orice încercare de a utiliza în același scop presupusele „lecții orale" fiind privită ca problematică.[1] Forma dialogică a operei ar reprezenta cea mai adecvată cu putință modalitate de comunicare filozofică, iar atenția pe care Platon a dat-o desăvârșirii formale a dialogurilor li se pare a demonstra fără greș că Platon acorda maxima atenție scrisului propriu, căci pare greu de înțeles această desăvârșire din partea unui autor care ar fi minimalizat rolul scrierii. (Pe de altă parte, există, așa cum am amintit, în interiorul acestei largi categorii de critici, destule polemici între cei care invocă, în tradiția lui Schleiermacher, unitatea operei platoniciene și cei care regăsesc în dialoguri, ordonate cronologic, mai cu seamă evoluția gândirii lui Platon, nu lipsită de schimbări importante și de retractări.)

Însă cum rezolvă „exoteriștii" problema decisivă a contestării valorii scrierii de către scriitorul însuși? În principiu, locul mai sus pomenit din *Phaidros* este socotit a nu se referi și la dialogurile platoniciene, ci a fi îndreptat doar contra *logographíe*[2], adică a retoricii decadente și, în general, împotriva oricărui fel de discurs care, spre deosebire de dialoguri, s-ar îndepărta de „viață", cantonându-se în răceală, abstracție și distanță. Cât despre *Scrisoarea a VII-a*, unii, precum H. Cherniss (CHERNISS) și Vlastos (VLASTOS 1963), preferă s-o considere apocrifă, evitând astfel problema printr-o eschivă filologică; alții cred că locul la care ne referim are în vedere limitele oricărei comunicări omenești – scrise sau orale – și nu ierarhia dintre scriere și oralitate. În sfârșit, majoritatea interpreților aparținând acestei linii de gândire se străduiește să demonstreze

1. Pentru un bun rezumat al argumentelor paradigmei „ezoterice", vezi BRISSON.

2. La Atena *logográphoi* erau retori plătiți de părțile în litigiu să le scrie pledoariile pe care apoi le învățau pe dinafară și le rosteau înaintea juriului.

că, la fel ca în *Phaidros*, nici în *Scrisoarea a VII-a* Platon nu are în vedere propriile opere; ei argumentează că termenul-cheie folosit aici – *sýngramma* – nu înseamnă scriere în proză la modul general (ceea ce ar include dialogul), ci numai *tratat sistematic* – care îl exclude. Argumentul e plauzibil, dar nu decisiv (ISNARDI-PARENTE).

Oponenții „exoteriștilor" (așa-numita „Școală de la Tübingen" – H.J. Krämer, K. Geiser, cât și alți savanți, precum Findlay, Schmalzriedt, Giovanni Reale și, mai recent, Thomas A. Szlezák), deși minoritari, rămân foarte combativi, iar argumentele lor nu sunt lipsite de greutate.[1] Acești autori („ezoteriștii") interpretează locurile din *Phaidros* și din *Scrisoarea a VII-a* ca indicând nu numai devalorizarea scrierii în general, dar chiar și pe aceea a scrierii platoniciene în particular. Desigur că pentru ei *sýngramma* înseamnă „text în proză în general", incluzând dialogul. De aceea, ei afirmă că în dialoguri Platon, în mod deliberat, *nu spune tot ceea ce știe*, ci se ferește să prezinte fazele superioare ale speculațiilor sale metafizice, indicând că interlocutorul (cu care cititorul se poate identifica) nu-i (încă) pregătit să le primească. Spre exemplu, în *Republica* (506d), chestionat de interlocutor (Glaucon) asupra naturii Binelui, Socrate cere „să lăsăm acum problema de a ști ce este Binele – ea este prea însemnată în raport cu actualul mers al discuției." Totuși, discuția despre Bine nu va mai fi niciodată reluată în dialoguri, notează „ezoteriștii", ci numai în doctrina nescrisă, unde Binele, echivalat cu Unul, este vârful acelei ierarhii elaborate a inteligibilelor (numere ideale, forme, numere matematice), la care m-am referit mai sus. Așadar, Platon ar fi avut la dispoziție – cred ei – o *doctrină ezoterică* (nu secretă) orală, pe care a predat-o timp de mulți ani la

1. O bună prezentare a „Școlii de la Tübingen" și a argumentelor reprezentanților ei, începând cu H.J. Krämer (KRÄMER) și K. Geiser, la RICHARD și la REALE. De asemenea, o reluare și rafinare a „ezoterismului" la SZLEZÁK 1 și SZLEZÁK 2. Trebuie spus că războiul dintre cele două grupuri e atât de dur, încât revistele „serioase" refuză articole care citează favorabil articolele lui G. Reale, de exemplu, sau cer excluderea acestuia din bibliografie.

Academie și căreia i-ar fi acordat o importanță superioară operei sale scrise, în conformitate chiar cu cele afirmate de el însuși în *Phaidros* și în *Scrisoarea a VII-a*. Așadar, opera scrisă – după autorii amintiți – n-ar fi suficientă, singură, pentru o înțelegere aprofundată a gândirii lui Platon și mai ales a aspectului ei presupus sistematic: ea avea în principiu doar o valoare „protreptică" (injonctivă) și „hypomnematică" (rememorativă), cât și, desigur, una didactică, fiind adresată unui cerc larg de cititori, mai puțin sau deloc inițiați în doctrina formelor. Opera scrisă le sugera aluziv că nu vor putea ajunge la „capătul" excursului filozofic numai citind dialoguri, ci vor avea nevoie de o participare la un dialog oral în interiorul Academiei. În consecință, bazându-se pe mărturiile lui Aristotel și ale comentatorilor aristotelicieni (Alexandru din Aphrodisia, Simplicius), partizanii „ezoterismului" s-au străduit să reconstituie un sistem metafizic platonician – în fapt o teorie a principiilor supreme și a ierarhiilor ontologice.

Până la urmă controversa dintre „exoteriști" și „ezoteriști" are ca origine dificultatea, aparent inconturnabilă, de a prezenta un „sistem al lui Platon" coerent și complet, pornind în exclusivitate de la dialoguri. În opinia unora, faptul este inacceptabil pentru un filozof de talia lui Platon, și atunci recursul la „doctrina orală" pare salvator. Alții se împacă ușor cu dificultatea de mai sus, ba chiar – creditând o perspectivă „romantică" sau modernă – se arată de-a dreptul încântați că Platon, „părintele filozofiei occidentale", n-a fost un filozof sistematic și „dogmatic". Observăm deci cum gânditorii moderni proiectează mereu asupra lui Platon acele paradigme de gândire filozofică la care ei înșiși au aderat în prealabil: cei care văd în filozofie mai ales sistemul caută cu tot dinadinsul (și în final cred că au găsit) un Platon sistematic. În schimb cei pentru care filozofia trebuie să fie edificare provizorie și căutare, mai curând decât edificiu încheiat, descoperă mulțumiți un Platon în continuă prefacere, uneori contradictoriu și nu odată autocritic. Ca și bunul Dumnezeu, „divinul" Platon se pare că nu e altfel decât așa cum l-a proiectat mintea adoratorilor săi.

g. În sfârșit, o dificultate considerabilă în înțelegerea lui Platon stă în caracterul paradoxal al multora dintre concepțiile sale, fie că o parte a acestora ar fi fost moștenită de la Socrate, fie că ar fi fost dezvoltate de el însuși ulterior. Uneori, cum sublinia la începutul acestui text Chr. Rowe, nici nu ne mai dăm seama bine de acest caracter paradoxal, deoarece am fost prea îndelung familiarizați cu elemente ale unui platonism difuz, absorbit de civilizația occidentală de secole. Dar pentru publicul atenian al secolului IV î.Cr. și chiar pentru noi adesea – dacă cercetăm cu atenție lucrurile – multe din spusele socratico-platonice sunt stranii, șocante, profund paradoxale. Să ne gândim numai că un termen ca „idee" (*eídos*, *idéa*) însemna, în greaca curentă, „formă vizibilă, chip, ceea ce se vede în primul rând la un lucru": la Platon, printr-o răsturnare completă de sens, a ajuns să desemneze exact *ceea ce nu se vede*, ceea ce este numai gândit. Dar natura obiectivă, „reală" a ideii sau formei platonice este mult diferită și de natura subiectivă, psihologică a sensului modern al cuvântului „idee" La asta se adaugă dificultatea, deloc neînsemnată, că Platon ar fi putut să înțeleagă ceva prin termenul *idéa* într-un dialog de tinerețe, precum *Euthyphron*, și altceva într-un dialog de maturitate, ca *Phaidon* sau *Republica*. Ceea ce pune și o problemă fundamentală de traducere. Traducem la fel acest cuvânt în ambele cazuri, sau diferit, așa cum procedează mulți traducători? (Vezi discuția din notele la *Euthyphron* din acest volum.)

O schimbare de sens importantă au suferit și alte cuvinte precum *dóxa* ori *eironeía*, ori chiar *epistéme* („știință").

Enumăr acum, fără a insista, câteva dintre temele cele mai paradoxale socratico-platonice, sau platonice: teza că cel mai înțelept este omul care, precum Socrate, știe că nu știe nimic; că nimeni nu face răul voluntar, ci din ignoranță; că e preferabil să suporți decât să comiți răul; că moartea nu e un rău; în fine, teza că o viață neexaminată nu merită a fi trăită. Apoi, ca mai specific platonice, menționez teoria privind cunoașterea ca reamintire dintr-o existență prenatală, teoria formelor (ideilor), care în esență ne spune că ceea ce-i numai gândit e mai real decât ceea ce-i văzut, auzit, pipăit, simțit; teza că iubirea supremă nu are drept obiect o persoană vie, ci

Frumosul în sine; convingerea că filozofii trebuie să fie regi sau regii filozofi, pentru ca statele să fie bine cârmuite; teza că neființa există cumva, fiind distinctă de neant; teza că elementele naturii sunt atomi de forma unor poliedre regulate; teza că răul nu provine în lume de la zei sau de la Demiurg, ci „din altă parte", fără a se lămuri clar de unde; teza că spațiul (sau locul) are o existență autonomă, distinctă de ceea ce conține.

Acestea sunt, după părerea mea, principalele dificultăți care se interpun pe drumul unei lecturi atente și critice a operei lui Platon; din ele au derivat, de-a lungul timpului, și principalele controverse. Stând lucrurile astfel, se înțelege de ce nu i te alături lui Platon decât cu o îmbrățișare și o luptă. Și tot așa se înțelege de ce, asemenea biblicului Iacob în lupta sa de o noapte cu îngerul lui Dumnezeu, nu te desparți de el decât cu o scrântitură, dar și o binecuvântare – ambele pe viață.

SCURT ISTORIC AL INTERPRETĂRILOR LA PLATON

Înainte de a evoca pe scurt istoricul acestor interpretări, să facem o precizare importantă: aproape fiecare paradigmă hermeneutică se simte confortabil atunci când dă atenție maximă anumitor dialoguri. În schimb, ea încearcă să le neglijeze mai mult sau mai puțin pe cele neconvenabile sieși. Mai mult, paradigma respectivă acordă predilecție anumitor părți ale unor dialoguri, și nu altora: de exemplu, „noii-academicieni" sceptici sunt în largul lor pe terenul dialogurilor aporetice de tinerețe; neoplatonicienii sunt interesați de aspectele metafizice, și nu de cele politice din *Republica*; filozofii din școala analitică modernă discută pe larg despre *Sofistul*, *Philebos* sau *Parmenide*, dar mult mai puțin despre *Banchetul* și *Phaidon*, exact pe dos decât făceau interpreții din secolul al XIX-lea și din prima jumătate a secolului XX, pentru care Platon trebuia citit și înțeles în lumina marilor dialoguri metafizice ale maturității.

Tot analiticii, mai ales cei preocupați de etică, citesc azi critic și cu interes dialogurile „socratice" Karl R. Popper l-a considerat pe Platon drept „dușman al societății deschise", discutând mai ales anumite părți din *Republica* și din *Legi* (POPPER). S-a mers uneori atât de departe, încât unii interpreți au declarat neautentice operele platonice care se ajustau greu paradigmei lor de interpretare. Așa au făcut mulți dintre cei care, de exemplu, au declarat apocrife *Hippias I* sau *Scrisoarea a VII-a* (H. Cherniss).

a. Primii succesori a i lui Platon la conducerea Academiei (formând așa-numita, în Antichitate, „Academie Veche") mai întâi Speusippos, apoi, succesiv, Xenocrates, Polemon, Crates și Crantor au încercat să extragă din opera scrisă și orală a lui Platon un corp de doctrină, un sistem coerent. E greu de spus dacă Platon însuși spera că așa ceva era fezabil, dar sarcina s-a dovedit aproape imposibilă din motivele sugerate în capitolul anterior. H. Dörrie spune că „învățătura lui Platon nu a putut și nu poate fi predată în chip dogmatic" (DÖRRIE, 10). Destul de repede, acest prim platonism, altminteri interesant ca speculație metafizică, a devenit o dogmă rigidă, care stârnea ironiile adversarilor și nu mai reușea să exercite o influență notabilă asupra generațiilor tinere de la începutul epocii elenistice. Academicienii „trăiau într-un spațiu devenit muzeu" (DÖRRIE, 11).[1]

b. Reacția la dogmatismul Academiei Vechi a venit de la Arcesilaos din Pitane (315–240 î.Cr.), întemeietorul „Academiei Noi" (sau Medii), sau, mai bine, al Academiei sceptice (BROCHARD, capitolul II). Arcesilaos (poate inspirat și de contemporanul său Pyrrhon din Elis) deopotrivă a renunțat la dogmatismul predecesorilor „academicieni" și a atacat dogmatismul contemporan al stoicilor; totodată, făcând apel mai ales la dialogurile aporetice, a considerat că, prin al său Socrate, Platon oferă un model pentru ceea ce s-a numit ulte-

1. Pentru urmașii lui Platon și evoluția platonismelor în perioadele următoare, vezi și partea a doua a volumului lui TARRANT, DILLON 1990, DILLON 2003, MERLAN 1975, NOVOTNÝ, CHLG.

rior *scepticism*: nimic nu se poate proba sigur și definitiv; în orice chestiune teza și antiteza vor aduce argumente echivalente care se distrug reciproc; în consecință, înțeleptul e dator să-și suspende judecata (*epoché*). Arcesilaos n-a lăsat nimic scris, dar au rămas celebre în Antichitate lecțiile sale, în decursul cărora orice teză, propusă de oricine la invitația sa, era pe rând respinsă și susținută de el cu egală forță. E important de subliniat că pentru Arcesilaos și urmașii săi din Academia Nouă scepticismul devenise interpretarea corectă a lui Platon și că, prin urmare, în propriii ochi, scepticii Academiei Noi, și nu dogmaticii din Academia Veche erau autenticii deținători ai tradiției platonice (LÉVY).

Platonismul academic sceptic se radicalizează odată cu Carneades din Cyrene (219–129 î.Cr.). A rămas celebră participarea sa la o ambasadă trimisă de Atena la Roma (156). Acolo, spre oroarea cetățenilor romani neobișnuiți cu dialectica, într-o zi a susținut meritele dreptății, iar în ziua următoare le-a nimicit, de ambele dăți cu argumente în egală măsură de convingătoare. Pentru Carneades nu exista criteriu al adevărului și, după el, tot ceea ce putem face în mod practic este să urmăm calea plauzibilului. Să menționăm și faptul că Cicero cunoștea bine Academia Nouă și tendința ei sceptică.

c. Deja în secolul I î.Cr. ideea potrivit căreia moștenirea autentică a lui Platon constă în scepticism începe să piardă teren, chiar dacă fusese încă susținută de ultimii conducători ai Academiei Noi, precum Philon din Larissa. Dar discipolul acestuia, Antiochos din Ascalon, dezertează din Academie și se raliază școlii stoice, pretinzând că adevărații urmași ai lui Platon sunt stoicii. Cicero, care l-a întâlnit, l-a caracterizat: „Antiochos, care era numit academic, era, dacă ar fi schimbat foarte puține lucruri, foarte înrudit cu stoicii" (*Contra Academicos*, II, 43, 132). Era evident că paradigma sceptică de interpretare a lui Platon se epuizase. De altfel, se pare că în urma devastării Atenei de către dictatorul roman Sylla, Academia ca atare își încetează pentru un timp activitatea instituțională.

Începând din secolul II î.Cr. Platon începuse să fie studiat de filologii alexandrini, precum Aristofan din Bizanț. Filologii îl admirau pe Platon în special ca scriitor, maestru al stilului „nobil" și vorbeau despre el cu entuziasm ca despre un „Homer al filozofilor" Probabil că din această epocă sau de mai târziu datează și editarea operei sale în „tetralogii" (după modelul tragediilor), pusă mai târziu sub numele unui anume Thrasyllos, poate un astrolog de la curtea împăratului Tiberiu. E un format tradițional pe care multe ediții moderne (Teubner, Oxford, Loeb) încă l-au respectat, deși el pare aproape complet arbitrar. Cât despre conținutul filozofic, acesta începe prin secolul I î.Cr. să fie valorificat de doi stoici importanți, Panaitios și Poseidonios, care recunosc în opera lui Platon o manifestare majoră a Logosului universal, unic și divin, prezent, după ei, în toate marile filozofii. Trebuie spus totuși că, dependenți de corporalismul și imanentismul proprii școlii lor, stoicii neglijează anvergura transcendentă a filozofiei lui Platon, până la punctul în care Panaitios declară neautentic dialogul *Phaidon*, din cauza insistenței acestuia asupra nemuririi sufletului și a separării formelor de obiectele empirice. Tot în această perioadă, dintre dialogurile lui Platon cel mai insistent citit și comentat ajunge să fie *Timaios* (despre Demiurg, creația și structura Universului și a ființelor din el) – ceea constituie începutul unei cariere extraordinare a acestui dialog, prelungită de-a lungul a 16 sau 17 secole, cel puțin. La început *Timaios* e înțeles mai curând literal, dar o schimbare va avea loc treptat. Nu-i deloc o întâmplare că Cicero a tradus parțial în latină această mare operă.

d. În decursul secolelor I–II d.Cr. influența lui Platon crește neîncetat și nu doar asupra filozofiei în sens strict, ci și asupra domeniului religios (aproape imposibil de deosebit între cele două în epocă). Gnozele dualiste care proliferează, pe de o parte (valentinienii în special), teologia creștină ortodoxă în formare, pe de alta, și, în sfârșit, ceea ce va deveni spre sfârșitul Antichității teologia păgână „unificată" vor datora toate ceva esențial unor interpretări non-literale ale lui Platon. Atrag atenția mai ales dialogurile unde dualis-

mul corp–suflet și ideea imortalității sufletului sunt foarte prezente, precum *Alcibiade I*, *Phaidon* și *Phaidros*. Deja suntem foarte departe de teza Academiei Noi că Platon ar fi fost un mare sceptic.

Așadar, în secolele I–II începe revenirea la o paradigmă „dogmatică", nu fără analogie cu aceea a Academiei Vechi, în lucrările așa-numitor (de către moderni) „medioplatonicieni": Plutarh din Chaeronea, Albinus (Alcinoos), Moderatus din Gades, Nicomachos din Gerassa și, mai ales, Numenios din Apameea (CHLG 64, WHITTAKER).[1] Mai cu seamă ultimii trei dintre aceștia văd în Platon un pitagorician ascuns, care, sub masca personajului Socrate și a ironiilor sale, a profesat o doctrină criptică, teologico-filozofică, în acord cu marile teologii ale vechiului Orient. („Pitagorismul" din epoca romană este, de fapt, o reconstrucție târzie, având legături destul de discutabile cu pitagorismul vechi din secolele VI–V î.Cr.) Numenios, care cunoștea Scripturile evreiești în traducerea Septuagintei, a mers atât de departe pe drumul sincretismului religios-filozofic, încât a declarat (desigur cu referire la Demiurgul din *Timaios* și la primele capitole ale Genezei biblice): „Ce altceva este Platon decât un Moise vorbind atica?" În orice caz, textul anumitor dialoguri ale lui Platon, inclusiv *Timaios*, nu mai este acum înțeles literal, ci se caută în el justificarea unei doctrine ezoterice universale, privitoare la destinul omului și al sufletului și la ierarhiile ființei. E posibil ca deja în secolul II să fi apărut tentativa (prezentă pe larg la Plotin) de a se „citi" în cele trei prime „ipoteze" din *Parmenide* („dacă unul este unul", „dacă unul este", „dacă unul este multiplu") simbolul ierarhiei în trei trepte a divinului, ierarhie susținută de Numenios și, mai târziu, în alt mod, explicit de Plotin (DODDS).

Ajungem astfel la Plotin (209–270 d.Cr.), considerat de moderni întemeietorul „neoplatonismului", dar care, personal, se vedea numai în ipostaza unui interpret fidel al lui Platon.[2] Născut în Egipt și discipol la Alexandria al medioplatonicianului Ammonios

1. Pentru Numenios din Apameea, vezi și MERLAN 1975; MERLAN.

2. Pentru o introducere în filozofia lui Plotin, vezi ARMSTRONG, BRÉHIER, HADOT, RIST, mai pe larg în PLOTIN.

Saccas, Plotin a înființat la Roma o școală informală de filozofie. Dacă între metafizica lui Plotin și cea a predecesorilor săi medioplatonicieni, precum Numenios, rămân destule deosebiri importante (Plotin, de exemplu, e un monist intransigent, în vreme ce medioplatonicienii, ca Numenios, sunt dualiști), sub raport hermeneutic, Plotin clarifică, desăvârșește și fructifică la maximum o paradigmă de interpretare a lui Platon deja prezentă și la predecesori. Cu unele modificări (la care ne vom referi mai jos), această paradigmă va supraviețui sfârșitului Antichității, apoi Evului Mediu, se va reafirma puternic în Renaștere și va muri definitiv abia în secolul al XVIII-lea. Iată-i liniile principale:

– Platon este deasupra tuturor celorlalți filozofi, vechi sau noi, având un statut „divin", iar textele sale sunt văzute de Plotin ca reprezentând adevărul total, având practic statutul de „text revelat" Problema este de a le înțelege în adevăratul lor sens, căci aparențele sunt adesea obscure. Platonismul devine o veritabilă teologie, fără a înceta nici un moment să fie și filozofie.

– Plotin își recuză personal orice originalitate de fond, susținând că „nu a adus nimic nou" față de Platon. (Abia modernii i-au recunoscut din plin originalitatea.) Tratatele sale pretind a nu fi decât explicitări și clarificări ale lui Platon. Contradicțiile lui Platon sunt numai aparente și se bazează pe o lectură literală, superficială a filozofului, care ar fi fost practicată de mulți dintre comentatorii precedenți. Aristotel e utilizat intens, dar nu o dată e contrapus lui Platon. Această atitudine critică față de Aristotel e caracteristică numai lui Plotin și va dispărea deja la discipolul acestuia, Porfir. Există și un important material stoic integrat, pe care însă Plotin nu-l recunoaște explicit.

– Plotin e interesat numai de anumite texte cu amplitudine metafizică și transcendentă din Platon; pe acestea le citează și le comentează extensiv. Ele provin mai ales din anumite pasaje din *Timaios*, *Phaidros*, *Phaidon*, *Banchetul*, *Republica*, *Parmenide*, *Sofistul*, *Philebos*, cât și din (probabil apocrifa) *Scrisoare a II-a*. Plotin nu e deloc interesat de dimensiunea politică din gândirea lui Platon. De asemenea,

el elimină din câmpul preocupării sale dialogurile aporetice, „socratice" După expresia nimerită a lui Willi Theiler, Plotin utilizează un *Plato dimidiatus*, „Platon înjumătățit" (THEILER).

– Plotin citează din Platon pasajele care îl interesează și pe care le comentează ori le alătură, de regulă fără a ține seama de contextul inițial. (Era o practică uzuală, pe care o regăsim și la autorii creștini când citează din Biblie.) De exemplu, pentru a afirma caracterul de principiu absolut al Unului, Plotin, în tratatul 7, V, 4, 1, citează un scurt pasaj din *Phaidros*, 245e, „principiul este nenăscut", deși acolo Platon se referea la suflet, iar sufletul în filozofia lui Plotin este, cel puțin sub aspect ontologic „născut" din Intelect și nu e principiu absolut. Tot așa, Plotin citează de șase ori în cuprinsul operei sale o formulă din *Philebos*, 63b, „genul neasociat și pur", dar nu într-un context etic sau antropologic, cum era cazul la Platon. Mai mult, dacă de cinci ori o folosește pentru a-l desemna pe Unul (Binele absolut), o dată aceeași expresie servește la desemnarea Materiei, principiu identificat de Plotin cu Răul absolut.

– Rezumând și simplificând lucrurile, putem spune că întreaga filozofie a lui Plotin se justifică prin presupunerea că ea explicitează trei locuri din Platon: *Republica*, 509b, *Scrisoarea a II-a*, 312e și primele trei ipoteze din *Parmenide* („dacă unul e unu", „dacă unul este" și „dacă unul e multiplu"). Cel dintâi loc justifică, la Plotin, doctrina transcendenței Unului față de Ființă, iar următoarele două justifică doctrina celor trei ipostaze: Unul (Binele), Intelectul, Sufletul.

Școala lui Plotin de la Roma nu supraviețuiește morții filozofului. Influența sa rămâne totuși foarte mare; cu toate acestea succesorii săi neoplatonicieni mai apropiați, sau mai îndepărtați (Porfir, Iamblichos, Olympiodoros, Proclos, Damascios) vor introduce în sistem modificări sau dezvoltări importante. Rolul fundamental l-a avut sirianul Iamblichos, care studiase cu discipolul lui Plotin, Porfir, de care apoi se despărțise, polemic, reproșându-i că nu înțelege „teurgia" (o practică rituală care, prin anumite gesturi și cuvinte simbolice, pretindea că produce unirea cu divinul). Ne interesează aici numai aspectele care privesc în chip direct hermeneutica textului platonician (REALE 2004).

– Spre deosebire de Plotin, începând cu Iamblichos, neoplatonicienii acordă o importanță decisivă comentariului analitic la dialogurile lui Platon, majoritatea textelor lor constând în astfel de comentarii. În continuare, Platon e considerat un autor „divin" iar textul său e tratat ca unul sacru, care trebuie interpretat ca atare, nu foarte diferit de modul în care creștinii privesc Scripturile. Trebuie remarcat că neoplatonicienii nu acordă atenție, cel puțin explicit, amintitelor „lecții nescrise" ale lui Platon.

– Continuând o mai veche tendință a unor autori ca Numenios, neoplatonicienii postulează o convergență fundamentală între toate doctrinele vechilor filozofi sau teologi: textele (autentice sau atribuite) lui Platon, Pitagora mai ales, apoi așa-numitele *Oracole chaldaice*, dar și ritualurile și practicile teurgice ale orientalilor sunt sacre și inspirate de același spirit divin. „Păgânismul" platonizant târziu devine în egală măsură o teologie, o filozofie unitare și un cult elaborat, care încearcă să reziste creștinismului.

– Odată cu Porfir (și spre deosebire de Plotin), Platon și Aristotel sunt văzuți ca necontradictorii ori complementari. În numele presupusei lor congruențe de fond, unii neoplatonicieni târzii, precum Simplicius, scriu importante comentarii la Aristotel. *Curricula* filozofică începea cu parcurgerea „misterelor mici" (unele texte ale lui Aristotel, precum *Categoriile* sau *Metafizica*), după care discipolul, ghidat de maestru, va trece la studiul dialogurilor lui Platon („misterele mari").

– Iamblichos sistematizează modul de studiere al lui Platon: fiecare dialog este înțeles în funcție de un „scop unic", care îl determină în întregul său și în fiecare parte, dar îi și stabilește locul în ansamblul operei. Înțelegerea dialogului în funcție de scopul său este echivalentă cu un pas înainte pe calea unei inițieri metafizico-teologico-mistice.

– Inițierea generală în platonism se face prin studiul unui ciclu canonic de zece dialoguri, care se succedă într-o anumită ordine, purtându-l pe discipol tot mai sus pe scara asumării virtuților. Ciclul începea cu studiul lui *Alcibiade I*, considerat un fel de prefață generală a învățăturii; se continua cu *Gorgias*, asociat virtuților civice.

Urmau *Phaidon*, *Banchetul*, *Cratylos*, asociate inițierii în virtuțile cathartice (purificatoare). *Theaitetos*, *Sofistul*, *Politicul* priveau virtuțile contemplative. Ciclul se încheia cu un fel de recapitulare care cuprindea, pe de o parte, fizica în *Timaios*, metafizica în *Parmenide*, pe de alta. (Cum se vede, din ciclu lipseau – cu excepția lui *Alcibiade I* – dialogurile „socratice", dar și cele politice, precum *Republica* sau *Legile*.) Printre comentariile la dialogurile lui Platon cele mai importante îi au drept autori pe Porfir, Hermeias, Ammonios, Olympiodoros și, cu deosebire, Proclos (secolul al V-lea), un remarcabil metafizician, conducătorul reînviatei Școli din Atena.

e. Neoplatonismul antic se încheie formal în 529, când, din ordinul împăratului Iustinian și cu o motivație politico-religioasă, este închisă Școala din Atena, care pretindea (în mod discutabil) că reprezintă succesiunea platonică neîntreruptă, simbolizată de un „lanț de aur" (WILDBERG). Aici activaseră și predaseră ultimii neoplatonicieni păgâni, Damascios și Simplicios, ultimul cunoscut mai ales drept un strălucit comentator al lui Aristotel și al *Manualului* lui Epictet, iar primul ca un metafizician de excepție (ATHANASSIADI, VLAD). Dar deja neoplatonismul influențase în mod profund teologia creștină, mai ales prin Grigore de Nyssa, cât și prin acel autor anonim din secolul al V-lea, pe care îl numim Pseudo-Dionysios Areopagitul, autorul concepției teologice despre *via negativa*. Nu trebuie uitați nici autori creștini alexandrini, profund inspirați de neoplatonism, precum Ioan Philoponos ori episcopul Edessei, Nemesios.

Stăpânirea limbii grecești devenind foarte limitată în Occident, pentru multe sute de ani cunoașterea lui Platon în Occidentul latin rămâne precară. Deja Sfântul Ieronim (secolul al V-lea), într-un *Comentariu la Epistola către galateni*, exclama: „Cine în zilele noastre mai cunoaște operele sau măcar numele lui Platon? O mână de moșnegi nefolositori."

Marius Victorinus (secolul al IV-lea) traduce în latină mai multe texte neoplatonice; la fel face și Chalcidius (traducătorul lui

Timaios în latină); în general cunoașterea și înțelegerea lui Platon în Occident sunt intermediate de neoplatonism. Sfântul Augustin a fost influențat mai ales de Plotin și Porfir, iar în secolul al IX-lea Scotus Eriugena platonizează în spiritul lui Pseudo-Dionysios, care devine astfel influent și în Occident. De menționat și Boethius (secolul al VI-lea), care traduce în latină *Introducerea* lui Porfir la *Categoriile* lui Aristotel, unde un pasaj, câteva secole mai târziu, va declanșa „disputa universaliilor" Altminteri, Platon e cunoscut Occidentului latin mai mult prin citatele sau parafrazele oferite de Cicero, Seneca, Macrobius ori Sfântul Augustin. O altă sursă indirectă importantă de cunoaștere a lui Platon pentru Occidentul medieval a fost cea arabă, dar tot în cheie neoplatonică. De fapt, nici arabii nu l-au cunoscut pe Platon direct, ci prin intermediar siriac. Au tradus din siriacă și au comentat mai multe dialoguri, printre care *Timaios*, *Phaidon* sau *Criton*, și s-au inspirat apoi (Al-Farabi) din ele. Unele dintre aceste lucrări au fost mai târziu traduse din arabă în latină. Și textele neoplatoniciene urmează același drum complicat: greacă – siriacă – arabă – latină. Dintre acestea cele mai importante sunt așa-numita *Theologia Aristotelis*, în realitate o compilație de texte ale lui Plotin, și *Liber de causis*, o rescriere a *Elementelor de teologie* ale lui Proclos. Ambele au exercitat o influență notabilă asupra filozofiei medievale occidentale.

Înainte de ascensiunea scolasticii din secolul al XIII-lea, dominată de Aristotel, Occidentul latin (de ex. „Școala de la Chartres") înclină spre un Platon, înțeles însă simplificat (dat fiind că era inaccesibil în latină într-o foarte mare parte a sa): platonicienii sunt, în spirit, acei teologi care, în amintita dispută a universaliilor, au optat pentru „realism", adică sunt de părere că *universalia sunt res* („conceptele generale au o existență reală").

În ceea ce noi numim „Bizanț" (adică Imperiul Roman de Răsărit) însă, textele platoniciene și neoplatoniciene au continuat să fie copiate, citite și studiate în totalitate și direct, fără întrerupere. Ele au influențat puternic teologia (Pseudo-Dionysios, Ioan Damaschinul), iar în secolul al XI-lea, mai ales odată cu Mihail Psellos și

cu discipolul acestuia, Ioan Italos, platonismul în variantă neoplatonică capătă un nou impuls puternic și durabil.

f. Influența bizantină (exercitată mai ales prin „neopăgânul" Gemistios Plethon și prin cardinalul Bessarion) asupra umaniștilor Renașterii italiene de la începutul secolului al XV-lea contribuie hotărâtor nu numai la reînnoirea cunoașterii și a studiului lui Platon în greacă și apoi la traducerea integrală a operei sale în latină (devenind astfel accesibilă oricărui intelectual occidental), ci și la consolidarea paradigmei neoplatonice de interpretare a filozofului. (Ce-i drept, un interes notabil pentru Platon exista deja, independent de „importul bizantin", încă din zorii Renașterii italiene, începând cu Petrarca, dar un timp a predominat componenta estetică a aprecierii lui Platon.) Se încearcă deja la începutul secolului al XV-lea și mai multe traduceri în latină a câtorva dialoguri, cea mai notabilă realizare fiind a lui Leonardo Bruni.[1]

Însă decisivă pentru consolidarea paradigmei neoplatonice la care m-am referit a rămas prima traducere integrală și de calitate în latină a lui Platon, însoțită de interpretarea dialogurilor, traducere și interpretare datorate lui Marsilio Ficino (apare în 1484, la Florența). E de menționat, sub acest aspect, faptul că Ficino oferă Vestului și prima versiune integrală în latină a lui Plotin și a altor neoplatonicieni, cât și a tratatului hermetic *Poimandres*. Umanist și filozof, protejatul lui Cosimo și apoi al lui Lorenzo de Medici, personaj central al „Academiei Platonice" florentine, Ficino (ca și mai tânărul său prieten Pico della Mirandola) e convins de unitatea gândirii dintre Platon și neoplatonicieni precum Plotin sau Proclos. Mai mult, după cum notează TIGERSTEDT, 19, pentru Ficino „Platon nu-i decât o verigă, deși cea mai importantă, a lanțului filozofilor păgâni... care l-au anunțat pe Cristos..., Zoroaster, Hermes Trismegistul, Orfeu, Aglaophamos, Pitagora, Philolaos și

1. Pentru o bună introducere în platonismul din Evul Mediu occidental și din Renaștere: NOVOTNÝ, KLIBANSKY. Pentru Ficino și paradigma neoplatonică modernă vezi TIGERSTEDT.

Platon" Lanțul ar fi fost continuat de neoplatonicieni până la Plethon și Bessarion și, desigur, până la Ficino însuși. A fost redeșteptată, așadar, teza unei unice filozofii universale – *philosophia pia* – iar toți marii profeți, teologi și filozofi ai tuturor culturilor și epocilor, inclusiv cei creștini, sunt, după Ficino, concordanți în spirit, chiar dacă în literă ei par adesea diferiți sau opuși (MAYER).

Influența imensă a lui Ficino, a traducerii sale și a spiritului umanist în general asupra Europei impun, din secolul al XVI-lea, interpretarea neoplatonică a lui Platon (cu încercarea de a-i anexa și creștinismul) pentru cel puțin două secole. Totuși, nu lipsesc unele nuanțe și chiar critici. Deja Leonardo Bruni, care tradusese *Phaidros*, îl criticase pe Platon pentru presupusa imoralitate a unora dintre scrierile sale, precum *Republica*, ori pentru criticile sale la adresa retoricii (MATTON). Melanchthon, teologul protestant, deși admiră mult stilul lui Platon, crede că anumite lucruri sunt spuse de el cu ironie și în joacă, ori metaforic, și că tinerii trebuie să-l citească mai întâi pe mai seriosul Aristotel. „Evazionismul" și inconclusivitatea platonice își găsesc însă și unii admiratori, care își află astfel justificarea propriei filozofii. Montaigne citește dialogurile în cheie sceptică, aproape reînviind spiritul Academiei Noi: „Mi se pare că lui Platon i-a plăcut această formă de a filozofa prin dialog, în cunoștință de cauză, pentru a plasa cum se cuvine în mai multe guri diversitatea și variația propriilor sale fantezii", scrie el (MONTAIGNE, II, 12, 793). Reînvierea paradigmei sceptice rămâne totuși limitată: era greu de acceptat că marele filozof Platon „se joacă" și mai ales că e lipsit de un sistem coerent – ceea ce constituia și constituie încă pentru foarte mulți esența însăși a filozofiei. Conștient de dificultate, în secolul al XVII-lea Leibniz scria: „Dacă cineva l-ar putea reduce pe Platon la un sistem, un asemenea ins ar aduce mari servicii umanității" (LEIBNIZ, 637). O sută de ani mai târziu, tot aceasta era și opinia lui Goethe. Paradigma neoplatonică se menține, prin urmare, până spre jumătatea secolului al XVIII-lea, mai ales din lipsă de o alternativă mai bună, în pofida rezervelor tot mai mari ale Luminilor față de ea.

g. Către sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor se schițează în Germania principalele două direcții moderne de interpretare a lui Platon. Ceva mai târziu, în Anglia, întâlnim și o a treia direcție, cumva excentrică. Cu toate ramificațiile și dezvoltările lor, acestea vor determina până azi înțelegerea lui Platon. Ce au comun aceste trei direcții este convingerea că Platon este un autor în sine, având propriile particularități, situat în epoca sa istorică, confruntat cu evenimentele, temele și ideile timpului său, și care în nici un caz nu trebuie citit prin ochii neoplatonicienilor antici (precum Plotin, Profir și Proclos) sau moderni (Ficino) și cu atât mai puțin văzut ca o „verigă în lanțul de aur" al unei atemporale *philosophia pia*, care ar pune într-un unic coș toate religiile și filozofiile mari ale lumii.

1. W.G. Tennemann, profesor la Jena și Marburg, adept al filozofiei critice a lui Kant, poate fi considerat inițiatorul interpretării „ezoteriste" moderne a lui Platon. Tennemann respinge interpretarea neoplatonică și e convins că studiul dialogurilor e esențial; doar că, numai în baza dialogurilor, Platon nu pare să aibă un sistem. Dar, fiindcă așa ceva i se pare profesorului german imposibil, el acceptă că Platon a consemnat profunzimile filozofiei sale sistematice în lecțiile orale, așa cum chiar el pare să o sugereze în *Scrisoarea a VII-a*. Era vorba despre o doctrină secretă care „era o metafizică sau o ontologie, o doctrină despre natura lucrurilor și a dependenței lor de principii" (TIGERSTEDT, 66). Așa cum am arătat deja, interpretarea „ezoteristă", deși minoritară, a fost reluată și aprofundată în secolul XX de câțiva savanți, precum cei asociați așa-numitei „Școli de la Tübingen" Spre deosebire de Tennemann, aceștia și-au justificat opțiunea, bazându-se în mare parte pe relatările lui Aristotel și ale comentatorilor aristotelici târzii.

2. Tendința hermeneutică urmată de majoritatea interpreților în secolele al XIX-lea și XX a fost însă cea „exoteristă". Ea a fost inițiată de teologul protestant Fr. Schleiermacher, autorul unei esențiale

traduceri în germană a dialogurilor (1804–1809). Influențat de istoricismul romantic (Fr. Schlegel) al epocii sale, Schleiermacher a susținut, într-o celebră introducere la traducerea sa, următoarele teze:

– În dialoguri și numai în ele se regăsește întreaga învățătură a lui Platon.

– Toate dialogurile formează un corp armonios și nu pot fi studiate izolat unele de altele. Pentru a le înțelege adecvat este esențial să fie citite într-o anumită ordine, care este chiar ordinea naturală a compunerii lor. Ca atare, spune Schleiermacher, „Platon nu poate avansa mai departe, la alt dialog, dacă nu presupune că efectul propus într-un dialog precedent a fost produs, astfel încât același subiect, care e completat la încheierea unuia, stă la baza și la începutul celuilalt" (SCHLEIERMACHER, 19). Platon ar fi avut de la bun început un sistem, dar și un plan grandios de prezentare a acestuia publicului. Așadar, contradicțiile aparente se pot explica, dacă ordinea „naturală" a dialogurilor va putea fi restabilită. Prin urmare, reconstituirea cronologiei dialogurilor devine esențială, iar Schleiermacher încearcă s-o realizeze, cu rezultate de altfel neplauzibile. (De exemplu, el credea în mod eronat că *Phaidros* este primul dialog al lui Platon, un fel de introducere generală în opera acestuia.)

– Există o profundă unitate între forma dialogică și conținut. Dialogul este un mijloc ideal de comunicare filozofică și nu un ornament, și cu atât mai puțin un obstacol dinaintea înțelegerii filozofice. „Forma dialogică, necesară ca imitație a comunicării originare și reciproce (dintre maestru și discipol) va fi tot atât de indispensabilă și naturală pentru scrierile (lui Platon), cât era pentru învățătura sa orală" (SCHLEIERMACHER, 17). Dialogul scris, imitație reușită a celui oral, este vehiculul ideal (chiar dacă nu unic) al filozofiei, iar Platon nu poate fi înțeles decât în calitate de „filozof-artist"

Se înțelege cât de esențială devine, în lumina acestei interpretări „exoteriste", o corectă cronologie a operei (ordinea „naturală") – ceea ce, așa cum am arătat, s-a putut realiza satisfăcător prin mijloace stilometrice, obiective, abia începând cu a doua parte a secolului al XIX-lea.

Dar în ce fel trebuie înțeleasă această succesiune a dialogurilor? Cea mai la îndemână posibilitate este să se admită că ea a fost cauzată de o evoluție naturală în gândirea lui Platon – de la începuturile „socratice" până la elaborarea și apoi la critica și rafinarea sistemului din operele de maturitate și bătrânețe. E drumul urmat de foarte mulți interpreți, de la Fr. Susemihl, S. Ribbing și Wilamowitz-Moellendorff până la P. Friedländer, Léon Robin, Gr. Vlastos și Luc Brisson. Așadar, dacă opera lui Platon n-are „sistem", asta se datorează pur și simplu faptului că ea a fost produsă treptat în timp și că opiniile lui Platon s-au modificat în mod natural (BRISSON). Platon însuși și-ar fi criticat uneori teze mai vechi, ca în *Parmenide*. Alții însă – „unitarienii" – au argumentat, urmându-l pe Schleiermacher, că Platon a avut din tinerețe un sistem, pe care însă l-a dezvăluit treptat, conform unui plan didactic, spre a-și iniția cumva publicul în arcanele unei filozofii dificile. Așadar, filozofia lui Platon e numai scrisă și dezvăluită în timp, nu și concepută în timp. Dialogurile timpurii ar anunța și ar prefața dialogurile maturității. Spre această direcție au înclinat savanți precum E. Zeller, P. Shorey și, mai recent, Charles Kahn. Bineînțeles că nuanțele intermediare sunt numeroase, destui interpreți refuzând să aleagă net între „evoluționism" și „unitarianism". Se observă că „unitarienii" au în comun cu direcția „ezoterică" presupoziția că există un „sistem al lui Platon", doar că, în timp ce primii cred că-l pot găsi numai în opera scrisă, cei din urmă fac apel în acest scop și la „doctrina orală"

3. În fine, mai ales Ch. Burnet și A.E. Taylor au încercat să explice contradicțiile din textul platonic presupunând o separare netă între dialogurile unde Socrate e personajul principal (atât cele de tinerețe, cât și cele de maturitate, ca *Phaidon* sau *Republica*) și dialogurile unde Socrate nu mai este personajul principal, precum *Sofistul* sau *Timaios*. Ei au presupus că numai acestea din urmă sunt cu adevărat „platonice" în spirit și că, deci, sistemul propriu-zis al lui Platon trebuie căutat numai în aceste dialoguri. Această

direcție a rămas excentrică, puțin plauzibilă, fiind în contradicție cu aproape tot ce știm despre Socrate și Platon de la Aristotel.

În rezumat, întâlnim de-a lungul timpului următoarele patru paradigme esențiale de interpretare a lui Platon:

1. Paradigma „dogmatică" a Vechii Academii (Speusippos, Xenocrates).

2. Paradigma sceptică a Noii Academii (Arcesilaos, Carneades).

3. Paradigma (medio)-neoplatonică, antică târzie, medievală și renascentistă (Numenios, Plotin, Proclos etc., apoi Ficino). Aceste trei paradigme ignoră ordinea compunerii dialogurilor.

4. Paradigma istoricistă modernă (presupune cunoașterea succesiunii naturale a dialogurilor).

4.1. Abordarea „ezoteristă" (Tennemann și „școala" de la Tübingen).

4.2. Abordarea „exoteristă" (majoritară).

4.2.1. Direcția unitariană (Schleiermacher, Shorey, Kahn etc.). La noi, Gheorghe Pașcalău e adeptul acestei direcții.[1]

4.2.2. Direcția evoluționistă (Susemihl, Friedländer, Robin, Vlastos, Brisson etc.).

4.2.3 Direcția separatistă (Ch. Burnet, A.E. Taylor).

Cât despre problema existenței „sistemului" la Platon, ea rămâne, în continuare, un subiect de dispută aprinsă printre moderni, la fel cum era atât pe timpul lui Leibniz, cât și un mileniu și jumătate mai înainte.

1. „Se poate observa astfel că așa-numitele dialoguri «socratice», tocmai cele considerate atâta timp drept opere de debut, conțin nu doar vagi intuiții, ci aluzii foarte precise la textele filozofice ale dialogurilor dogmatice. Adresa acestor aluzii este nu arareori atât de sigură, încât ne putem întreba dacă doctrina lui Platon nu era cumva deja elaborată în momentul când el concepea dialogurile socratice." (PDS, 19) Evident, cititorul ghicește că răspunsul autorului la întrebarea de mai sus este pozitiv.

CONCLUZII

La capătul acestor considerații mai mult istorice, cititorul se va întreba poate dacă autorul rândurilor de față are o concepție generală privind filozofia lui Platon, și dacă da, care anume și în ce fel se apropia mai mult sau mai puțin de una sau alta dintre interpretările amintite mai sus.

Nu-i voi oferi cititorului „sistemul lui Platon", nu în ultimul rând și deoarece într-adevăr cred că nu există așa ceva. Totuși, voi expune pe scurt un fel de *schiță genetică*, prin care sugerez direcția plauzibilă a gândirii lui Platon. Așadar, voi prezenta nu o „hartă", ci, ca să spunem așa, un „vector" Notele introductive și notele de subsol de la dialoguri vor detaila diferite deplasări ale „vectorului"

Premisa mea este că Platon a rămas toată viață un „socratic", în sensul că felul de a trăi și de a muri al lui Socrate a fost pentru el o experiență covârșitoare și totală. Această experiență a produs ceea ce numesc „nucleul originar" al platonismului.

„Nucleul originar", așadar, nu-i altceva decât întrebarea: *Cum a fost posibil cineva ca Socrate*, ceea ce înseamnă: *care este esența existenței sale și a relației sale cu semenii și Cetatea?*

Căutând să stabilească „condițiile de posibilitate ale lui Socrate", Platon dezvoltă acest „nucleu originar" pe patru direcții principale, examinând treptat numeroase implicații, considerate de el necesare și deduse din „nucleul originar"

a) *Direcția etico-existențială*: Cum a fost posibilă etica socratică atât de paradoxală? Răspunsul general al lui Platon: un om care își neglijează viața concretă și corpul, precum Socrate, trebuie să aibă ceva mai bun decât ocupațiile obișnuite ale vieții și mai ales decât corpul: acest „mai bun" este sufletul, care nu poate fi decât nemuritor, căci altminteri Socrate n-ar fi preferat să moară decât să trăiască, având această ultimă latitudine. Prin urmare, felul în care a trăit și mai ales în care a murit Socrate nu are sens decât dacă presupunem un „dincolo" de lumea fizică – ceea ce Platon se va strădui să demonstreze, de exemplu în *Phaidon* sau *Phaidros*. Apoi,

toți oamenii, desigur, au suflete nemuritoare, și totuși nu toți se comportă precum Socrate. Acest fapt e explicabil numai dacă sufletele nu sunt unitare, ci au mai multe părți, care se armonizează interior mai bine sau mai rău. În continuare, teza socratică „e mai bine să înduri răul decât să-l comiți" are sens, după Platon, numai dacă sufletul bun e văzut ca un fel de organism sănătos, armonic, în vreme ce sufletul vicios apare ca bolnav, dizarmonic (între mai multe elemente, vezi *Gorgias*, *Republica*, *Phaidros*). Or, cum nimeni nu preferă boala sănătății, omul nu ar trebui nici să prefere facerea de rău suportării răului.

b) *Direcția epistemică*: Epistemica socratică (ignoranța care se cunoaște opusă ignoranței care se ignoră, elenctica, ironia, maieutica) are drept condiție de posibilitate teza că noi știm virtual mai mult decât suntem conștienți că știm, astfel încât, bine ajutați și cu efort, putem depista falsul de adevăr și progresa în cunoaștere, dacă desigur avem modestia să ne recunoaștem ignoranța inițială. De aici și teza că orice învățare e o reamintire a unei cunoașteri uitate. Or, reamintirea presupune o viață de dincolo de limitele corporale, într-un spațiu noetic, unde știam ceea ce ulterior, prin căderea sufletului în corp, am uitat aproape complet. Pe de altă parte, obiceiul lui Socrate de a cere definiții (*ce este X?*) are drept condiție de posibilitate existența unor unități generice, inteligibile, fixe – formele. În spatele unui nume general trebuie să se afle o existență generală, așa după cum în spatele unui nume particular se află o existență particulară, altminteri acele întrebări, care-i puneau în încurcătură pe interlocutorii dialogurilor, nu au sens, credea Platon. *Probabil că a contat aici și influența matematicilor*, tot mai solidă, asupra lui Platon. De aici însă provine și credința în superioritatea inteligibilului asupra sensibilului, care este concordantă cu superioritatea sufletului față de corp.

c) *Erotica socratică*: Cum se explică faptul că urâtul și mai vârstnicul Socrate atrage tineri fermecători precum Alcibiade, în loc ca relația

să fie inversă, așa cum era obișnuit? (*Banchetul*) Condiția de posibilitate a unor asemenea relații stranii nu putea fi decât că există un interior frumos (sufletul), care atrage mai mult decât frumusețea corporală. Așadar, superioritatea sufletului față de corp trebuie să se manifeste și în superioritatea iubirii pentru suflete față de iubirea corporală. Iubirea caută însă întotdeauna un frumos pe măsura ei. În consecință, iubirea care aspiră la suflet va ajunge să caute o frumusețe superioară celei fizice, pe care va trebui să se învețe s-o considere doar o treaptă în ascensiunea spre frumusețea ideală, a Frumosului în sine, accesibil doar minții, nu și simțurilor corporale. De aceea Socrate își recunoștea o unică și specială competență: în arta iubirii (*Theages*, 128b), ceea ce, de fapt, însemna capacitatea de a transfigura erotic filozofia și de a spiritualiza Erosul. Consecința era eliberarea tinerilor care îl urmau din poncifele gândirii colective și tribale.

d) *Socrate în lume*: Viața stranie și moartea asumată a lui Socrate ridică o mare problemă. Cum de nu a fost înțeles Socrate de majoritatea concetățenilor? Și reciproc: cum poate fi posibil un Socrate într-o societate care să-l accepte? Condiția de posibilitate politică a lui Socrate va fi o Cetate alcătuită în vederea Binelui. Însă acolo filozoful nu va fi doar acceptat, ci va deveni și conducător. Nu Socrate filozoful, deci, are datoria de se ajusta Cetății, cum au dorit cei care l-au condamnat, ci invers, Cetatea are datoria de se ajusta filozofului. De aici tema reconstrucției politice din *Gorgias*, *Republica*, *Politicul* și *Legile*.

Urmare mai îndepărtată: cum sunt posibile Omul și Cetatea și devenirea lor împreună, în condițiile superiorității inteligibilului asupra sensibilului și a sufletului asupra corpului? Și cum e cu putință răul? Răspunsul e dat în *Timaios* și *Critias*: un Demiurg înțelept și binevoitor fabrică Cosmosul și Omul cu lumea lui, Cetatea, conform unor modele eterne și perfecte, formele, astfel încât totul ar trebui să se ajusteze ușor. Totuși Cosmosul are un corp extras dintr-o materie, *chóra*, amorfă, irațională, dezordonată și rezistentă într-o anumită

măsură la impunerea formei. De aici vine posibilitatea declinului, eșecului și a răului.

Consecințe:

– Accept că diferențele, chiar nepotrivirile dintre dialoguri marchează o evoluție reală a gândirii lui Platon; dar e o evoluție desprinsă din condițiile de posibilitate inițiale, descoperite treptat de Platon în raport cu experiența sa socratică. Platonismul nu-i actualizat de la început, dar se construiește în etape, cu o anumită logică, din *nucleul originar*.

– Există o continuitate între dialoguri, dar ea e dinamică și nu statică (precum la ezoteriști sau Paul Shorey sau Ch. Kahn).

– Există o legătură reală între cei „doi Socrate" ai lui Gr. Vlastos și așa se explică de ce Platon nu a renunțat la personajul său: fiindcă el dezvoltă treptat *nucleul originar* socratic în cele patru direcții – ceea ce înseamnă clarificarea unor condiții de posibilitate implicite.

– Există totuși și o deosebire între cei „doi Socrate" căci al doilea dezvoltă, în dialogurile maturității, condițiile de posibilitate ale primului, rămase acolo doar *in nuce*.

– Înființarea Academiei, apoi „doctrina nescrisă" mai mult către bătrânețea lui Platon pot fi înțelese și ele ca modalități de a dezvolta instituțional, respectiv dogmatic, *nucleul originar*. De exemplu, neputând trăi încă în Cetatea ideală, utopică, filozofului i se va oferi să trăiască și să predea la Academie – o „utopie" universitară, restrânsă, accesibilă. Pe de altă parte, necesitatea de a aprofunda teoria formelor într-un mediu mai „academic" profesionist și mai critic (așa cum a arătat Aristotel) l-a condus, probabil, pe Platon la formularea teoriei principiilor și a numerelor transcendente, elementele formelor.

– Existența *nucleului originar* al experienței socratice explică, cred, și de ce Platon a continuat să scrie dialoguri: nu poate fi vorba despre un abandon al lui Socrate, ci doar despre o dezvoltare pe direcția condițiilor de posibilitate, verosimil și sub o influență pitagoreică. De asemenea, Platon va căuta mereu noi argumente

pentru a respinge cât mai eficient tezele sofiștilor și ale discipolilor lui Heraclit, Democrit, și chiar Parmenide, care, acceptate fiind, ar fi lipsit de sens viața și moartea lui Socrate. De exemplu, în absența unor puncte de stabilitate, în condițiile mobilismului fizic și logic generalizat, proclamat de Heraclit și Protagoras, nu mai poate exista confruntare dialogică (căci orice opinie e adevărată). În acest caz viața lui Socrate devine absurdă. De asemenea, dialogul nu poate exista nici în absența falsului, absență sugerată de Parmenide și de eleați, propusă de Antisthenes sau Protagoras și de alți sofiști. De unde nevoia de a demonstra existența neființei și a falsului din *Sofistul*. Iarăși, dacă totul e compus din materie, precum cred atomiștii (poate „Giganții" din *Sofistul*), sufletul nu poate fi o entitate superioară corpului (fiind el însuși un corp) și atunci, iarăși, viața și moartea lui Socrate nu mai au sens.

– De asemenea, și aporetica dialogurilor de tinerețe are o semnificație: Platon nu avea, poate, în momentul respectiv o soluție definitivă, convingătoare, dar deținea un vector pe care avea să-l urmeze mai departe. Așadar dialogul socratic nu e sceptic, ci doar deschis, dar nu în orice direcție, ci doar conform cu acel vector. Așadar, faptul că, să zicem, anumite aluzii din *Lysis* trimit la *Banchetul*, din *Ion* la *Phaidros*, din *Protagoras* ori *Charmides* la *Republica* etc. nu înseamnă, cum cred ezoteriștii, că Platon are tot sistemul gata din tinerețe în mod actual, ci numai că se află pe o treaptă a dezvoltării „nucleului originar" – doar acesta, într-adevăr, existent din tinerețe.

În sfârșit, problema ironiei socratice: a fost Socrate ironic (în sens de om ascuns, disimulat), sau cu adevărat el credea sincer că nu știe nimic?

Da și nu: Știe ceva, în sensul că are niște principii ferme pe care își întemeiază acțiunea: sufletul e mai important decât corpul și preocuparea principală trebuie să fie legată de acesta. Nu trebuie să faci răul în nici o situație. Nimeni nu face răul cu știință, ci numai

din ignoranță. Ignoranța care se ignoră este cu mult mai rea decât ignoranța care se recunoaște ca atare.

Totuși, nu știe, în sensul că nu are demonstrații convingătoare pentru aceste teze. De aceea, nici nu are pretenția că ar fi un cunoscător. Fermitatea convingerilor îi este dată mai ales de îndemnul vocii daimonice de a nu proceda într-un anumit fel, ori de absența ei, când ia o inițiativă neobișnuită necontrazisă. Dimpotrivă, Platon va încerca să producă asemenea demonstrații, fără de care fermitatea principiilor lui Socrate n-ar părea întemeiată rațional, de exemplu postulând formele, dezvoltând teoria sufletului tripartit, căutând demonstrații pentru viața de după moarte, ori pentru existența reamintirii pe care se întemeiază cunoașterea.

APĂRAREA LUI SOCRATE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

1. „Ar părea aproape de necrezut că tribunalul atenian a votat pentru condamnarea lui (Socrate), dacă n-am cunoaște faptul", a scris Harold M. Fowler în introducerea sa la *Apărarea lui Socrate* (LOEB, 1, 66). Și totuși așa s-a întâmplat: în anul 399 î.Cr. un juriu atenian format din 500 sau 502 jurați l-a judecat și l-a condamnat la moarte pe filozoful Socrate, în vârstă de șaptezeci de ani, pentru impietate. Acuzația, semnată de un anume Meletos și întărită de încă doi cetățeni, Anytos și Lycon, suna astfel: „Socrate e un răufăcător, deoarece îi strică pe tineri și nu recunoaște zeii pe care îi recunoaște cetatea, ci /recunoaște/ alte /existențe/ daimonice noi." Textul lui Platon de mai jos, intitulat *Apărarea lui Socrate* (*Apología Sokrátous*), ar reprezenta discursul rostit de Socrate în apărarea sa înaintea juraților.

Unii interpreți, precum Charles Kahn, presupun că a fost prima operă a lui Platon, dar faptul nu e deloc sigur; cât despre analiza stilografică, ea nu dovedește decât că *Apărarea* aparține perioadei timpurii.

Procesul intentat de atenieni lui Socrate, motivația sa, deopotrivă politică și religioasă (SOLCAN, 169), cât și circumstanțele care l-au precedat (de exemplu, cele care fac subiectul dialogului *Euthyphron*)

și mai ales cele care l-au urmat nemijlocit, încheiate cu moartea filozofului (subiectul dialogurilor *Criton* și *Phaidon*), par să fi devenit, prin intermediul lui Platon, atât actul fondator al filozofiei platonice, cât și, în mare măsură, al filozofiei occidentale în general. „Platon privește conflictul dintre Atena și Socrate ca cea mai bună introducere nu numai la Socrate, dar și la filozof în general", scrie LEIBOWITZ, 3. Într-adevăr, nimic nu dă substanță unei instituții omenești mai mult decât martiriul dreptului în numele ei. Pe deasupra, fiindcă Atena era la acea dată o democrație directă, procesul lui Socrate a devenit pentru mulți un act de acuzare nu numai la adresa politicului în ansamblu, ci cu deosebire, așa cum a sugerat și liberalul John Stuart Mill în eseul lui celebru *Despre libertate*, la adresa unui anume tip de democrație nerestricționată, unde domnește „tirania majorității" care suprimă opiniile dizidente minoritare.[1]

2. Este însă textul prezentat de Platon (care afirmă explicit că a fost de față la proces) o înregistrare fidelă a discursului autentic rostit de Socrate la tribunal? Sau Platon a refăcut discursul, transformându-l decisiv? Iată o problemă asupra căreia nu există deloc consens și nici nu-i de mirare. Să nu uităm mai întâi că anticii aveau alte etaloane ale autenticității decât noi. Marii istorici, precum Herodot, Tucidide și Xenofon, pun în gura personajelor lor discursuri despre care ei înșiși recunosc că sunt stilizate și refăcute, ce-i drept, „cât mai aproape în spiritul celor spuse în realitate" (TUCIDIDE I, 22). Cu atât mai mult în cazul unui filozof, precum Platon, redarea discursului altui filozof, fie și „în spirit", poate implica o distanțare, voită sau nu, de punctul de plecare. Să fie distanțarea numai față de litera discursului, sau presupune, fie și involuntar, o anumită abatere de la spiritul inițial? Și cât de mare e abaterea? Iată ceva imposibil de estimat altfel decât pe baza unor conjecturi. Prin

1. Pentru *Apărarea lui Socrate*, dar și *Criton* și *Euthyphron* din acest volum, vezi și TREDENNICK&TARRANT, ALLEN 1, SOLCAN, BEVERSLUIS, BOWE&OTTO, GIANNANTONI, PDS sau PO și, bineînțeles, FRIEDLÄNDER.

urmare, vom trata *Apărarea* drept un text platonician, redactat la câțiva ani după eveniment, aproape sigur diferit în formă de discursul rostit de Socratele istoric și totuși apropiat de acesta în spirit.

Din acest punct de vedere, să nu omitem totuși că Xenofon, care a scris și el o *Apărare a lui Socrate*, relatează diferit ceea ce va fi spus Socrate la proces, dacă facem comparația cu relatarea lui Platon; iar „spiritul" xenofontic, nu doar litera, este hotărât altul decât cel platonic. Dau un singur exemplu: Dacă ambii scriitori amintesc despre oracolul dat la Delfi de Pythia amicului din tinerețe al lui Socrate, Chairephon, conținutul oracolului e tratat foarte diferit: la Platon, Pythia (*Apărarea*, 21a) ar fi spus că „nimeni nu-i mai înțelept decât Socrate". Cercetând „experimental" această spusă care i se pare enigmatică, Socrate declară juriului că a constatat după destule tribulații că unica superioritate a înțelepciunii sale față de aceea a celorlalți oameni rezidă în aceea că el e un ignorant care știe măcar acest lucru – că nu știe nimic important; în schimb, ignoranța celorlalți oameni se ignoră chiar și pe ea însăși, pretinzându-se știință și înțelepciune. În *Apărarea* lui Xenofon, Pythia i-ar fi zis lui Chairephon ceva diferit și mult mai „pozitiv": „Nimeni nu este mai generos, mai drept și mai cu minte decât Socrate." După care Socrate se umflă în pene înaintea juriului, declarând (XENOFON 16): „Știți pe cineva mai puțin sclav dorințelor corpului decât pe mine? Știți pe vreunul mai generos decât mine, care nu primesc de la nimeni daruri și plată? Pe cine socotiți mai drept decât pe cel care e adaptat la împrejurările prezente, neavând nevoie de nimic străin? Și cine nu m-ar socoti înțelept pe mine, care, de când am început să înțeleg cuvintele, n-am încetat niciodată să caut și să învăț orice lucru bun am putut?" Nimic la Xenofon despre profunda și sceptica distincție, indicată de zeul din Delfi, dintre cele două specii de ignoranță.

Scopul *Apărării* lui Xenofon a fost să arate că Socrate a fost un *cetățean model*, inclusiv un om pios, care s-a conformat normelor Cetății și care a ajuns să fie condamnat mai curând în urma unor neînțelegeri și calomnii. Iar în *Amintiri despre Socrate* (*Memorabilia*), Xenofon își exprimă de mai multe ori uimirea că o atare condamnare

a putut avea loc, având în vedere virtuțile civice exemplare bine-cunoscute ale lui Socrate. Doar vechile sale prietenii cu persoane compromise politic, precum Alcibiade, Charmides sau Critias, l-ar fi făcut suspect dinaintea reprezentanților democrației restaurate în 401. Dar scopul lui Platon pare a fi fost cu totul altul: să arate că Socrate a fost un *filozof model* – ceea ce însă, în condițiile Cetății democratice, l-a transformat *a priori* într-un cetățean „anormal" (*átopos*) în Cetate și, dacă nu rău în sens absolut, totuși, în mod necesar, detestabil și suspectat de o majoritate a cetățenilor. Pentru Platon, uimitor și de atribuit numai „semnului daimonic" (32b–c) n-a fost faptul că Socrate a ajuns să fie condamnat la moarte, ci că a scăpat necondamnat atât de mult timp, deși tot timpul „era ca un om căzut printre fiare" (*Republica*, 496c–e). Conflictul Socrate – Cetate nu-i deci, la Platon, nici accidental, nici bazat pe o neînțelegere, ori determinat de prietenii compromițătoare (despre care nu vorbește deloc în *Apărare*), ci e înscris în logica lucrurilor: Socrate se comportă, după propria-i mărturie, ca un „tăun" așezat pe un „cal mare și leneș" (30e), având misiunea dată de Zeu să înțepe dureros oamenii, spre a-i deștepta din „somnolența" ignoranței lor inconștiente. Dar „înțepătura" îi lasă pe concetățeni, în majoritatea cazurilor, deconcertați, umiliți și stârniți împotriva „tăunului" Pentru cei mai mulți, remediul e prea tare, mai rău decât boala. (Bineînțeles, există și o minoritate care l-a înțeles pe Socrate și s-a „transformat" în prezența lui radical: Platon însuși, în primul rând, apoi ceilalți „socratici", de la Antisthenes la Phaidon ori Aristippos.) De aceea, conviețuirea filozofului și a Cetății persistă un timp numai datorită norocului sau a providenței; în final ea devine imposibilă: fie filozoful trebuie înlăturat de Cetatea democratică, fie aceasta trebuie înlăturată de filozof – așa cum vedem în *Republica*, unde filozoful va construi modelul unei noi Cetăți, una pe care filozoful o va conduce.

3. Înțelegerea acestui conflict radical explică și un fapt paradoxal, adesea remarcat, ba chiar sesizat încă din Antichitate (de exemplu de către retorul Maximus din Tyr, secolul al II-lea d.Cr.): deși discursul lui Socrate din *Apărare* este construit foarte îngrijit, după

toate regulile retoricii judiciare (chiar dacă Socrate pretinde că se exprimă „la întâmplare, cu primele cuvinte ce-mi vin pe limbă"), se poate spune că el a contribuit mai curând la condamnarea decât la achitarea autorului, astfel încât unor interpreți li s-a părut că seamănă cu o formă subtilă de sinucidere. De exemplu:

– Socrate susține că și-a atras ura oamenilor, deoarece îi supune unei chestionări, spre a demonstra lipsa lor de știință și vanele pretenții pe care le au. Dar el reia cu Meletos același procedeu, umilindu-l public pe antagonistul său, ceea ce nu-i în măsură să-l facă agreabil multora dintre jurații nehotărâți.

– Socrate neagă că i-ar fi stricat (corupt) pe tineri, deși admite că tinerii din familii bune îl însoțesc și practică, după exemplul său, ancheta asupra celorlalți, mai ales a celor mai în vârstă. Or, exact un astfel de comportament imitativ al tinerilor putea fi incriminat drept corupător. Se putea spune că acești tineri învățau prin exemplul său cum să-și confrunte părinții și educatorii. Chiar dacă Socrate n-a predat formal lecții (precum sofiștii), i-a modelat pe alții prin puterea exemplului – fiind astfel cumva responsabil și de unele rezultate negative (lucru pe care Platon îl va recunoaște mai târziu în *Banchetul* sau *Republica*). Juriul își putea aminti de foști apropiați ai lui Socrate, precum Alcibiade, care, în mare măsură, cauzase înfrângerea Atenei în războiul cu Sparta, sau de Charmides, care participase la guvernarea oligarhică a Celor Treizeci, făcându-se vinovat de multe crime politice.

– Socrate susține în repetate rânduri că el, de fapt, n-a învățat pe nimeni nimic, fiind el însuși un ignorant, dar afirmația a fost înțeleasă în general atunci (ca și acum de mulți) drept „ironică" Or, în sensul ei originar, „ironia" era mai degrabă rău văzută, fiind asimilată cu o formă de disimulare răutăcioasă. Abia mult mai târziu, arată Gregory Vlastos, „ironia" se colorează pozitiv, probabil chiar sub influența modelului socratic, devenind sinonimă cu o metodă de analiză critică (VLASTOS 2002, capitolul „Ironia socratică"). Dar, la vremea procesului, abuzul de ironie în examinarea unor concetățeni, uneori însoțită de sofisme morale, ca în *Hippias II*, nu era de natură să-l facă agreabil pe Socrate înaintea unui juriu,

compus probabil din destui oameni care simțiseră ironia pe pielea proprie și se simțiseră umiliți în public.

– Socrate declară ferm că nu va renunța la activitatea sa de chestionare și investigare, dacă ar fi iertat cu condiția să-i lase pe oameni în pace. Nu recunoaște nici un moment că ar fi greșit în vreun fel în toată „cariera" sa. O recunoaștere, fie și parțială, i-ar fi adus, foarte probabil, iertarea sau o condamnare mai ușoară.

– Declarând că numai Vocea daimonică l-a ferit de o condamnare timpurie, deoarece l-a oprit să se ocupe și el, ca toți ceilalți atenieni, de treburile publice, dominate de mari nedreptăți, Socrate îi sfidează grav pe judecătorii săi, care erau tocmai astfel de oameni, cu activități publice și politice. E ca și când le-ar fi spus: „participați cu toții la o mare afacere nedreaptă, chiar ticăloasă: Cetatea noastră." Greu de crezut că, printr-o astfel de abordare, Socrate ar fi putut spera la un verdict favorabil de la un juriu de cetățeni.

– Când trebuie să propună o contra-pedeapsă la pedeapsa cu moartea propusă mai înainte de acuzatori, Socrate îi sfidează din nou pe atenieni, propunând să fie ținut și hrănit pe gratis în pritaneu pe tot restul vieții, deoarece consideră că activitatea sa aduce un mare bine oamenilor, îndemnându-i să se ocupe de sufletele lor – ceea ce ar fi mai prețios decât orice altceva. Bineînțeles că pretenția respectivă a fost interpretată ca o dovadă de orgoliu nemăsurat.

Din punct de vedere strict juridic, *Apărarea* e ratată, deci. A adopta însă un punct de vedere strict juridic, când vorbim de eficiența ei, ar fi cu totul fals. Căci scopul fundamental al *Apărării* n-a fost acela de a înduplека un juriu și de a salva viața unui om, ci acela de a salva imaginea filozofului și a filozofiei înaintea istoriei și a umanității – și asta cu atât mai mult cu cât Platon este cel care a scris-o. Ori, complementar, acela de a răscumpăra o viață care, în absența unei morți eroice, ar fi putut trece drept un eșec existențial (BRĂDĂȚAN, 175). Nu jurații atenieni au fost meniți să-l achite definitiv pe Socrate, ci juriul cititorilor lui Platon din toate timpurile: și ei au făcut-o și o fac cu asupră de măsură, seduși de geniul lui Socrate și al lui Platon, ba mai mult, i-au condamnat nu doar pe judecătorii obtuzi, ci și, în chip uneori nu întru totul drept,

Cetatea în ansamblu. Pe de altă parte, marea și dureroasa întrebare care pleacă de la *Apărare* – cum e cu putință ca tocmai Cetatea democratică să voteze moartea omului celui mai drept și mai înțelept – este ceea ce, probabil, a semnat actul de naștere a filozofiei politice.

4. Posteritatea, reprezentată de filozofi și comentatori din toate timpurile, l-a „reabilitat" deci pe Socrate în cea mai mare măsură. Totuși, au existat mereu și voci dizidente, începând cu retorul Polycrates, care, câțiva ani după condamnarea lui Socrate, ar fi scris o *Acuzație a lui Socrate* (GEBHARDT). În epoca modernă nu putem să-l omitem pe Nietzsche pentru atitudinea ambivalentă față de Socrate – parțial admirativ și totodată extrem de critic: Socrate e văzut drept un „plebeu" resentimentar și în același timp un geniu raționalist care a contribuit la dizolvarea spiritului tragic și religios al Antichității arhaice (NIETZSCHE). Aș cita, de asemenea, pentru vremea noastră, pe un jurnalist ca I.F. Stone (STONE), pentru severă o recondamnare a lui Socrate sub raport politic; cât și pe John Beversluis (BEVERSLUIS), pentru o condamnare la fel de severă a filozofului nu numai pentru utilizarea unei logici deficitare în punerea la probă a oamenilor (remarcată și de alți comentatori), dar mai ales pentru faptul – crede el – de a fi urmărit în chip aproape obsesiv nu ameliorarea, ci discreditarea interlocutorilor – ceea ce mi se pare fals și nu explică apariția unor mari personalități care i-au datorat totul lui Socrate, precum Platon, Antisthenes, Aristippos și ceilalți „socratici"

5. *Apărarea lui Socrate* se compune din trei părți, corespunzând celor trei discursuri rostite de Socrate: în primul, cel mai lung, filozoful se apără de acuzații; în al doilea, conform legii ateniene, propune o contra-pedeapsă la pedeapsa cu moartea cerută de acuzatorii săi, Meletos, Anytos și Lycon; în al treilea, după ce primește sentința de condamnare la moarte, adresează un ultim cuvânt, pe rând, celor care l-au condamnat și celor care l-au achitat.

APĂRAREA LUI SOCRATE

I

17 a Ce ați simțit voi, atenieni, în timp ce i-ați ascultat pe acuzatorii mei[1], nu știu; eu unul însă aproape că am uitat cine sunt: într-atât au vorbit de convingător! Nu și adevărat, totuși, căci n-au spus aproape nimic de acest fel.

Una dintre multele lor minciuni însă m-a uimit cel mai mult:
b au declarat că trebuie să fiți atenți să nu vă înșel, deoarece aș fi, cică, un vorbitor grozav. Asta mi s-a părut cea mai mare nerușinare a lor, anume să nu le fie rușine că spusa asta va fi dezmințită de mine imediat, chiar în fapt: căci nu mă voi arăta în nici un chip un „vorbitor grozav", afară doar dacă ei nu numesc „grozav" pe cel care spune adevărul. Dacă asta vor să spună, aș putea fi de acord că sunt un orator – nu însă în felul lor. Fiindcă, precum spun, ei n-au zis nimic sau aproape nimic adevărat, în timp ce de la mine veți auzi adevărul întreg. Însă, pe Zeus, atenieni, nu veți auzi de la mine discursuri cu fraze și cuvinte înfrumusețate și împodobite, precum
c sunt ale lor, ci mă voi exprima la întâmplare, cu primele cuvinte ce-mi vin pe limbă. Căci sunt convins de justețea acestor cuvinte și nimeni dintre voi să nu se aștepte la altceva. Și apoi nici nu s-ar cuveni, domnilor, să vin la voi, la vârsta mea, în felul unui june, bun să plăsmuiască cuvântări.[2]

Prin urmare, atenieni, vă rog insistent ceva și vă cer o singură favoare: dacă mă veți auzi că mă apăr vorbind în același fel în care am vorbit și în agora, pe la mesele cămătarilor – unde m-ați auzit mulți dintre voi –, cât și altundeva, nici să nu vă mirați, nici să nu protestați din această cauză. Asta-i situația: acum, pentru întâia d
oară, la vârsta de șaptezeci de ani, am ajuns în fața unui tribunal; ca atare, sunt cu totul străin de limbajul de aici. După cum, dacă de-adevăratelea s-ar întâmpla să fiu un străin, mi-ați permite desigur să vorbesc în dialectul și în felul în care am fost crescut, așa și 18 a
acum vă rog ceva corect, pe cât mi se pare: să-mi acceptați felul meu de a mă exprima. El poate fi mai rău sau mai bun, însă voi numai următorul lucru să-l examinați și /numai/ pe el să-l aveți în vedere: vorbesc drept sau nu? Căci asta-i sarcina judecătorului, în vreme ce a oratorului e să spună adevărul.

II

Așa fiind, e îndreptățit ca mai întâi să mă apăr, atenieni, de primele acuzații false aduse mie, cât și de primii acuzatori, apoi să mă apăr de cele din urmă și de acuzatorii din urmă. b

Căci m-au acuzat în fața voastră o mulțime de oameni, încă de demult și de mulți ani: ei nu spun nimic adevărat. De ei mă tem mai mult decât de acoliții lui Anytos, chiar dacă și aceștia sunt de temut. Dar sunt mai de temut primii, care, având de-a face cu cei mai mulți dintre voi încă din copilărie, v-au convins și m-au învinuit în mod mincinos, spunând: „există unul, Socrate, un ins înțelept, care-i preocupat de fenomenele cerești și le investighează pe cele de sub pământ; în plus, dintr-o cauză rea face una bună." Aceștia, atenieni, cei care au răspândit acest zvon, sunt acuzatorii mei de temut. Căci ascultătorii lor consideră că oamenii care-s în cău- c
tarea unor astfel de lucruri nici nu cred în zei.[3]

Apoi, acești acuzatori sunt mulți și mi-au adus acuzațiile respective deja timp de mulți ani, în plus vorbindu-vă vouă la acea vârstă când erați foarte creduli, fiind copii, iar alții dintre voi

adolescenți; or, fiindcă nimeni nu m-a apărat, acuzația a rămas complet fără replică. Și lucrul cel mai absurd este că nu-i posibil
d nici să cunoști, nici să dai numele lor, cu excepția unuia singur, care-i poet comic.[4] Și cei care v-au convins folosind invidia și calomnia – unii, convinși fiind ei înșiși, i-au convins și pe alții – sunt dintre toți cel mai greu de combătut. Căci mi-e cu neputință să aduc pe vreunul dintre ei aici și să-l supun la probă[5], ci trebuie să mă apăr și să supun la probă acuzațiile de parcă m-aș bate cu niște umbre, luându-le la întrebări, fiindcă nimeni nu-mi dă replica.

Aveți în vedere, așadar, și voi că, precum spun, am două rân-
e duri de acuzatori – unii abia de curând au început să mă acuze, ceilalți mă acuză de demult – cei despre care v-am vorbit: socotiți deci că trebuie să mă apăr mai întâi de aceștia vechi. Căci și voi i-ați ascultat pe acuzatorii dintâi un timp mai îndelungat decât pe cei de mai târziu.

19 a Așa fie! Trebuie așadar să mă apăr, cetățeni ai Atenei, și să încerc să supun probei într-un timp atât de scurt o calomnie pe care voi ați auzit-o un răstimp atât de îndelungat. Aș dori eu ca lucrurile să meargă astfel, dacă-i ceva mai bine și pentru voi, și pentru mine, adică, în apărarea mea să realizez ceva-ceva; dar știu că-i greu și deloc nu-mi scapă în ce fel stau lucrurile. Totuși, fie ca să meargă totul în felul în care este drag Zeului! Legea trebuie respectată, iar eu trebuie să-mi fac apărarea.

III

S-o luăm deci cu începutul. De ce sunt acuzat, de unde s-a născut
b zvonul calomnios împotriva mea? Dându-i crezare, Meletos a redactat plângerea penală împotriva mea. Bun. Ce-au spus, deci, calomniatorii mei, când m-au tot calomniat? Trebuie să mă fac că citesc plângerea lor, ca și când ei ar fi chiar acuzatorii care au prestat jurământ: „Socrate face rău și ne sâcâie, deoarece cercetează cele de sub pământ și cele cerești; apoi, dintr-o cauză rea face una bună,
c în plus îi învață și pe alții aceleași lucruri."[6] Cam așa ar trebui să

sune. Pe astea le-ați văzut voi înșivă în comedia lui Aristofan: acolo era adus un anume Socrate care pretindea că umbla pe nori și îndruga o mulțime de prostii, despre care eu unul n-am absolut nici o știință, nici mare, nici mică.[7] Spun asta, nu fiindcă aș disprețui o atare știință, dacă există cineva expert în ea [(ferească-mă zeii să fiu nevoit să scap de acuzații atât de mari din partea lui Meletos, dacă aș ști așa ceva!)]. Ci efectiv, atenieni, eu nu am nici o legătură cu asemenea subiecte.[8] Vă iau drept martori pe voi înșivă, cei mulți, d
și vă cer să vă lămuriți și să vă informați unii de la alții, aceia care m-ați ascultat vreodată într-o discuție. Informați-vă, deci, unii de la alții, dacă cineva dintre voi m-a auzit vreodată discutând despre aceste subiecte orice, mic sau mare. Iar de aici veți ști că aidoma sunt și celelalte /calomnii/ pe care lumea le afirmă despre mine.

Nimic deci nu-i adevărat, după cum nu-i adevărat nici dacă ați auzit pe cineva afirmând că eu încerc să-i educ pe oameni și că fac bani din asta. Desigur, mi se pare frumos ca cineva să fie în stare e
să-i educe pe oameni, în felul lui Gorgias din Leontinoi, Prodicos din Cos și Hippias din Elis.[9] Fiecare dintre ei, oameni buni, e în stare să meargă în oricare cetate, unde îi află pe tinerii care au putința să se asocieze pe gratis pentru educație cu oricare dintre concetățeni doresc. Pe acești tineri însă omul nostru îi convinge să abandoneze asocierea cu acei concetățeni; în schimb să se asocieze cu el însuși, 20 a
să-i dea lui bani și să-i mai fie și recunoscători.[10]

Este și un altul aici, un înțelept din Paros, despre care am aflat că e în oraș. Într-adevăr, s-a întâmplat să mă întâlnesc cu un om care a plătit sofiștilor mai mulți bani decât au plătit toți ceilalți – e vorba despre Callias, fiul lui Hipponicos.[11] L-am întrebat (el are doi fii): „Dragă Callias, să zicem că ai avea drept fii doi mânji sau doi viței; ar trebui să le luăm un supraveghetor și să-i dăm simbrie, pentru ca să-i facă să ajungă merituoși în virtutea conformă /firii/ b
lor. Respectivul ar fi atunci un crescător de cai sau un agricultor. Însă deoarece fiii tăi sunt oameni, ce fel de supraveghetor gândești să le iei? Cine are cunoașterea unei astfel de virtuți – virtute omenească și politică? Într-adevăr, cred că l-ai căutat, fiindcă ai fii. Există un astfel de om, sau nu?" am zis. „Există", zise el. „Cine este, am

spus, de unde vine și cât cere pe învățătura lui?" „Este Euenos din
c Paros, Socrate, și cere cinci mine." Iar eu l-am fericit pe Euenos, dacă într-adevăr deține această artă și o predă așa de potrivit. Eu unul m-aș mândri grozav și mi-aș da multe aere, dacă aș cunoaște aceste lucruri. Însă nu le cunosc, atenieni.[12]

IV

Dar poate că unul dintre voi ar interveni zicând: „Ce-ai făcut totuși, Socrate? De unde provin calomniile astea la adresa ta? Căci fără să te fi ocupat tu cu ceva în plus față de restul lumii, nu ți-ar fi ieșit zvonul și vorbele, [adică, dacă n-ai fi făcut altceva decât
d mulțimea]. Spune-ne despre ce e vorba, pentru ca să nu ne facem o idee rea despre tine." Cred că cel care vorbește astfel are dreptate. Așadar, voi încerca să vă arăt de unde anume mi s-a tras renumele și cum de am ajuns calomniat. Ascultați, deci. Poate unora le voi părea că glumesc; totuși să știți că am să vă spun tot adevărul.

Eu unul, dragi atenieni, mi-am căpătat renumele ăsta din nimic altceva decât dintr-o anumită înțelepciune. Ce fel de înțelepciune este aceasta? Aceea care-i, pesemne, o înțelepciune omenească: da,
e în ea se întâmplă să fiu eu înțelept. Însă cei despre care am vorbit adineaori probabil că sunt înțelepți într-o înțelepciune superioară celei omenești, sau nu am /altceva/ ce să spun. Căci eu n-o cunosc, iar cel care pretinde că o cunosc minte și vorbește ca să mă calomnieze. Nu murmurați, atenieni, nici să nu credeți că mă laud! Nu de la mine spun eu ceea ce spun, ci vi-l voi prezenta pe cel care o spune, demn de încredere pentru voi.

Într-adevăr, drept martor al înțelepciunii mele, dacă există vreuna și în ce fel este, vi-l voi aduce pe zeul din Delfi.[13] Îl cunoașteți desi-
21 a gur pe Chairephon. Mie mi-a fost prieten din tinerețe, dar a fost și prietenul vostru, când a plecat în exilul acela și apoi a revenit împreună cu voi, /democrații/. Îl știți pe Chairephon, cât de năvalnic era în tot ce întreprindea. Ei bine, odată s-a dus la Delfi și a îndrăznit să ceară un oracol despre ceea ce vă spuneam – nu

murmurați, oameni buni! A întrebat dacă există cineva mai înțelept decât mine. Iar Pythia i-a răspuns: „Nu există nimeni." Iar despre oracol, fratele lui – uite-l – poate depune mărturie, căci Chairephon a murit.[14] Iată însă cu ce scop vă spun asta: urmăresc b
să vă explic de unde mi-a ieșit zvonul calomnios. Căci auzind eu oracolul, mi-am spus în cugetul meu: „Ce oare spune Zeul și care-i înțelesul oracolului? Căci îmi dau seama bine că nu sunt înțelept deloc, nici mult, nici puțin. Ce vrea atunci el să spună afirmând că sunt cel mai înțelept? Doar nu minte, fiindcă nu-i e îngăduit."[15] Multă vreme am rămas încurcat; apoi, lăsându-mă tare greu, m-am apucat de cercetarea sensului acelor vorbe.

M-am dus la cineva dintre cei reputați că ar fi înțelepți, pentru ca în acel caz, dacă cumva-i cu putință, să dovedesc falsitatea ora- c
colului și să-i arăt Zeului că „uite, acel om e mai înțelept decât mine; totuși tu ai spus că eu sunt cel mai înțelept" Examinându-l însă pe acel om – nu-i nevoie să dau nume, dar era unul dintre politicieni – examinându-l deci și dialogând cu el, mi s-a întâmplat următorul lucru, atenieni: mi s-a părut că acel bărbat pare multor altora și mai ales lui însuși a fi înțelept, fără însă să fie. Apoi am încercat să-i arăt că el se crede înțelept, fără să fie. De aici, desigur, d
mi s-a tras ura lui și a multora dintre cei de față; însă după ce am plecat mi-am spus că sunt mai înțelept decât acel om. Într-adevăr, se poate ca nici unul dintre noi să nu știe nimic frumos și nobil, însă el crede că știe, fără a ști, în timp ce eu, deși nu știu, nici nu-mi închipui că știu. Se pare așadar că eu sunt mai înțelept decât el măcar prin acest mărunțiș[16], anume că ceea ce nu știu nici nu-mi închipui că aș ști. În continuare, m-am dus la un altul: era dintre cei care se cred mai înțelepți decât primul; dar mi s-a întâm- e
plat la fel. Și iarăși am provocat ura lui și a multor altora.

După asta, în continuare, m-am dus la alții, simțind cu tristețe și teamă că-mi voi atrage ura lor; totuși mi s-a părut necesar să prețuiesc cuvântul divin mai mult decât orice. Cel ce voia să știe ce semnifică oracolul trebuia să meargă la toți cei care par a avea știință. Și pe Câine, cetățeni ai Atenei, e neapărat să vă spun adevă- 22 a
rul! Iată ce am pățit: oamenii cu cea mai bună reputație, pe care îi

cercetam în conformitate cu oracolul Zeului, mi-au apărut aproape complet deficitari; alții, considerați mai prejos, mi s-au părut mai capabili de o bună cugetare. Trebuie să vă povestesc rătăcirile mele – ca ale unuia pus la munci[17] – numai ca oracolul să rămână nerespins ca fals.

Într-adevăr, după oamenii politici, m-am îndreptat spre poeți –
b și cei de tragedii, și cei de ditirambi, și la ceilalți – pentru ca acolo să mă surprind în flagrant de neștiință față de ei. Așadar, luându-le poemele – cele care mi s-au părut bine scrise în cel mai înalt grad – i-am întrebat ce sens le dau, ca să învăț ceva de la ei. Mi-e rușine, dragilor, să vă spun adevărul, și totuși trebuie să vi-l spun: aproape toți cei de față ar fi putut vorbi mai bine despre lucrările pe care chiar poeții le compuseseră! Așadar, mi-am dat seama în scurt
c timp de faptul că poeții compun ceea ce compun nu datorită înțelepciunii, ci inspirați de o anume natură și sub influența divinității, precum prezicătorii divini și cei care dau oracole.[18] Căci și aceștia spun multe lucruri frumoase, dar nu înțeleg nimic din cele ce spun. Mi s-a părut deci că și poeții trăiesc o experiență asemănătoare. În același timp, am băgat de seamă că, din cauza poeziei, ei își închipuie că sunt cei mai înțelepți oameni și în alte privințe – ceea ce nu sunt. Am plecat, prin urmare, și de aici, gândindu-mă că îi întrec în același sens ca și pe oamenii politici.

d La urmă, m-am dus la artizani. Căci eram conștient de ignoranța mea aproape totală în domeniu, dar știam și că ei cunosc multe lucruri frumoase pe care le-aș fi putut descoperi la ei. Și în această privință nu m-am înșelat, ci, într-adevăr, ei știau lucruri pe care eu nu le știam și, din acest punct de vedere, erau mai înțelepți decât mine. Însă, cetățeni ai Atenei, mi s-a părut că artizanii buni fac aceeași greșeală ca și poeții: fiindcă își practică bine arta, fiecare dintre ei își imagina că era și cel mai înțelept în privința chestiunilor celorlalte – cele mai valoroase![19] Și această nechibzuință le-a întunecat înțelepciunea. Astfel încât m-am întrebat pe mine în-
e sumi în numele oracolului: „Oare aș prefera să fiu așa cum sunt – nici înțelept după felul înțelepciunii lor, dar nici ignorant după

felul ignoranței lor, sau aș vrea să le am, la fel ca ei, pe ambele?" Mi-am răspuns mie însumi și oracolului că ar fi mai folositor pentru mine să rămân așa cum sunt.

V

De la această examinare, cetățeni ai Atenei, mi s-au tras dușmănii numeroase și într-atât de severe și de grele, încât rezultatul a fost 23 a
multele calomnii, cât și acest renume, cum că aș fi un ins înțelept. Căci cei de față la acele confruntări consideră că eu sunt înțelept în privința acelor chestiuni unde-l pot contesta pe un altul. Numai că, dragii mei, există o bună șansă ca în fapt înțelept să fie Zeul, iar prin oracol el să spună că înțelepciunea omenească prețuiește puțin sau nimic.[20] Și cred că Zeul nu-l are în vedere efectiv pe Socrate, ci s-a folosit de numele meu, făcând din mine un exemplu, ca și b
când ar spune: „Acela dintre voi, oamenilor, este cel mai înțelept, care, precum Socrate, a înțeles că în materie de înțelepciune el nu are într-adevăr nici o valoare."

Cu așa ceva mă ocup chiar și acum, colindând peste tot: îl cercetez și-l examinez, în acord cu Zeul, pe oricine îl cred înțelept, dintre cetățeni sau dintre străini. Și după ce nu mi se înfățișează astfel, îi arăt, venind în ajutor oracolului Zeului, că nu e înțelept. Iar din cauza acestei preocupări insistente n-am avut răgaz să mă ocup într-o măsură mai însemnată de treburile statului ori de cele personale, ci îmi duc viața într-o sărăcie lucie, din cauză că sunt în c
slujba Zeului.

Pe deasupra, tinerii din familii bogate, care au mai mult timp liber, însoțindu-mă cu de la sine putere, se distrează când aud felul cum îi examinez pe oameni. Ba adesea mă imită și se apucă să-i examineze pe alții și descoperă, cred, din abundență oameni care își imaginează că știu ceva important, deși știu foarte puțin sau nimic. De unde rezultă că cei examinați de ei se supără, dar nu pe ei, ci pe mine și spun că Socrate e un mare nemernic și că-i corupe d
pe tineri.[21] Iar dacă cineva îi întreabă ce anume face Socrate și ce-i

învață pe tineri, nu pot să spună nimic și sunt neștiutori; dar, ca să nu-și arate încurcătura, zic acele vorbe la îndemână de aruncat împotriva tuturor filozofilor, gen: „fenomenele din cer și de sub pământ" și „nu crede în zei" și „din cauza rea face o cauză bună" Căci, desigur, n-au nici o intenție să spună adevărul: anume, că
e sunt dați de gol că se pretind știutori, fără să știe nimic. Însă, fiind ei ambițioși, violenți și numeroși, vorbesc în bloc și convingător despre mine; de aceea, v-au tot umplut urechile, răspândindu-și calomniile încă de mult timp și cu toată energia.

24 a De aici a venit și atacul împotriva mea din partea lui Meletos, a lui Anytos și a lui Lycon – Meletos preluând supărările în numele poeților, Anytos în numele artizanilor și al oamenilor politici, iar Lycon, în cel al retorilor. Astfel încât – după cum vă spuneam la început – m-aș mira dacă aș fi în stare să scot din mințile voastre o calomnie atât de mare în atât de puțin timp. Ăsta-i adevărul, cetățeni ai Atenei; vorbesc fără să vă ascund nimic, nici important, nici mărunt, și fără să micșorez ceva! Însă știu bine că îi supăr pe aceiași oameni – ceea ce reprezintă o dovadă că spun adevărul și că aceasta e calomnia împotriva mea și acestea-i sunt cauzele. Și dacă
b fie acum, fie altădată le veți cerceta, le veți găsi în acest fel.

VI

Însă-i destul cât m-am apărat înaintea voastră împotriva calomniilor primilor acuzatori! Voi încerca acum, după asta, să mă apăr împotriva lui Meletos, „onorabilul și patriotul", cum zice el, și împotriva acuzatorilor de mai târziu. Ca și când ar fi acum un alt grup de acuzatori, să luăm iarăși plângerea lor întărită prin jurământ. Iat-o: „Socrate, stă scris, e un răufăcător, deoarece îi strică pe tineri și nu recunoaște zeii pe care îi recunoaște cetatea, ci /recunoaște/ alte
c existențe daimonice noi." Asta-i învinuirea. Dar să examinăm fiecare punct al ei: el zice că sunt un răufăcător, deoarece îi stric pe tineri. Eu însă, cetățeni ai Atenei, susțin că răufăcător e Meletos, fiindcă el glumește cu lucruri serioase: în mod ușuratic aduce lumea

la tribunal pentru cauze în legătură cu care pretinde că-i serios și preocupat, dar de care nu i-a păsat[22] nicicând! Că lucrurile stau așa, voi încerca să vă arăt și vouă.

Vino încoace, Meletos, și zi: Oare nu consideri de mare preț ca d
tinerii să devină cât mai buni?

— Ba da.

— Spune-le atunci celor de aici: cine îi face mai buni? Căci e limpede că știi, de vreme ce îți pasă de asta. Căci pe cel care îi strică, precum zici, l-ai găsit, întrucât mă aduci pe mine înaintea acestor oameni și mă acuzi. Dar, hai, spune-l și arată-li-l pe acela care-i face mai buni. Cine este el? Uită-te, Meletos, că taci și nu reușești să vorbești! Nu ți se pare rușinos și o dovadă suficientă pentru ceea ce spuneam, anume că nu ți-a păsat niciodată de problema asta? Spune, dragă, cine-i face mai buni? e

— Legile.

— Dar nu asta întreb, scumpule, ci care om – oricare cunoaște în primul rând și asta, legile.

— Cei de față, Socrate, judecătorii.

— Ce spui, Meletos? Ei sunt capabili să-i educe pe tineri și îi fac mai buni?

— Da.

— Oare toți, sau unii da și alții nu?

— Toți.

— Grozav vorbești, pe Hera, și avem mare bogăție de oameni folositori! Dar oare ascultătorii aici de față îi fac mai buni, sau nu? 25 a

— Și ei îi fac mai buni.

— Dar membrii Consiliului?

— Și membrii Consiliului.

— Dar nu cumva, Meletos, membrii Adunării îi strică pe tineri? Sau și aceia cu toții îi fac mai buni?

— Și aceia.

— Așadar, se pare că toți atenienii îi fac pe tineri oameni de valoare, cu excepția mea, care singur îi stric; asta spui?

— Absolut, asta spun!

— Vai, cât nenoroc pe capul meu! Dar răspunde-mi: oare și în
b privința cailor lucrurile stau la fel? Toți oamenii îi fac să fie mai buni și unul singur e cel care-i strică? Sau e pe dos: unul singur, sau foarte puțini – cei pricepuți la cai – sunt cei în stare să-i facă mai buni, în timp ce mulțimea, dacă are de-a face cu caii și se folosește de ei, îi strică? Nu la fel stau lucrurile, Meletos, și în privința cailor, și a tuturor celorlalte animale? Ba da, chiar așa stau, fie că tu și Anytos negați, fie că sunteți de acord. O, ce mare fericire ar cădea pe tineri, dacă unul singur i-ar strica, în timp ce restul le sunt
c de folos! Însă, Meletos, pasămite tu ai demonstrat îndestulător că niciodată nu te-ai preocupat de tineri: îți arăți perfect propria-ți nepăsare, de vreme ce nu ți-a păsat niciodată de problemele pentru care mă aduci înaintea tribunalului.

Mai spune-ne, pe Zeus, Meletos: oare e mai bine să locuiești printre oameni buni, sau printre netrebnici? Hai, răspunde, căci nu întreb ceva greu! Oare netrebnicii nu aduc mereu daune celor care le sunt foarte apropiați, în timp ce oamenii buni le fac bine?

— Ba da.

d — Există cineva care vrea să fie vătămat de către cei cu care se însoțește, mai curând decât să aibă un folos? Răspunde, prietene, căci și legea cere să răspunzi. Există cineva care vrea să fie vătămat?

— Nu.

— Tu însă mă aduci aici la tribunal pe motiv că-i stric pe tineri și îi fac mai netrebnici; oare îi stric de bunăvoie, sau fără voie?

— Afirm că de bunăvoie.

— Așadar, Meletos, tu ești cu atâta mai înțelept decât mine –
e tu, om tânăr, decât mine, om bătrân – încât tu ai priceput că oamenii răi dăunează întotdeauna celor din preajma lor, iar cei buni le fac bine, în timp ce eu am ajuns într-atât de ignorant, încât nu cunosc că, dacă pe vreunul dintre cei cu care mă însoțesc îl fac să fie un nemernic, voi risca să sufăr din partea lui un rău; și sunt astfel capabil să-mi fac răul ăsta atât de mare de bunăvoie, după cum spui tu? Nu te cred, Meletos, și gândesc că nici un alt om nu
26a te va crede.[23] Atunci, fie nu-i stric pe tineri, fie, dacă îi stric, o fac

fără voie, încât tu minți în ambele situații. Iar dacă îi stric fără voie, pentru astfel de greșeli /involuntare/ legea nu cere să fiu adus aici, ci să fiu învățat și dojenit în privat. Fiindcă e clar că, dacă voi înțelege, voi înceta cu ceea ce fac fără voie. Însă tu te-ai ferit să ai de-a face cu mine și să mă înveți și deloc nu ți-ai dorit așa ceva, ci m-ai adus aici, unde legea cere să fie aduși cei care au nevoie de pedeapsă, iar nu de învățătură.

VII

Prin urmare, cetățeni ai Atenei, e deja limpede ceea ce vă spuneam: că lui Meletos nu i-a păsat vreodată de nici unul dintre lucrurile astea – fie mare, fie mic. Totuși, mai zi-ne: în ce fel afirmi că-i stric b
pe tineri, Meletos? Sau e evident că, potrivit cu plângerea penală pe care ai scris-o, îi învăț să nu recunoască zeii pe care îi recunoaște cetatea, ci alte ființe daimonice noi? Nu asta spui, că îi stric prin ceea ce-i învăț?

— Ba chiar asta susțin cu toată tăria!

— Pe zeii despre care e vorba acum! Explică-ne mie și oame- c
nilor de aici încă mai limpede. Căci eu nu pot înțelege: oare spui că eu învăț lumea că există unii zei, rezultând că eu însumi cred că există zei și că nu sunt complet ateu, nefiind vinovat în acest sens, atâta doar că nu recunosc zeii cetății, ci pe alții, asta din urmă fiind ceea ce-mi reproșezi – credința în alți zei? Sau susții că eu însumi nu-i recunosc deloc pe zei și că asta îi învăț pe alții?

— Asta afirm: nu-i recunoști deloc pe zei!

— Încântător om ești, Meletos! De ce spui asta? Oare eu nu recunosc nici că Soarele și Luna sunt zei, așa cum crede restul d
oamenilor?[24]

— Mă jur pe Zeus, judecători, el spune că Soarele e o piatră și Luna un pământ.

— Crezi că îl acuzi pe Anaxagoras[25], dragă Meletos? Și într-atâta îi disprețuiești pe cei de față și îi socotești atât de neștiutori de carte, încât să nu știe că de astfel de teorii sunt pline cărțile lui

Anaxagoras din Clazomene? Așadar, tinerii învață de la mine lu-
e cruri pe care uneori pot să le cumpere din Orhestra pe o drahmă (dacă mai și costă ceva!) și să-și râdă de Socrate, dacă el va pretinde că e autorul lor – fiind ele, pe deasupra, și atât de stranii! Așadar, pe Zeus, astfel îți apar, ca cineva care nu recunoaște existența nici unui zeu?

— Pe Zeus, a absolut nici unui zeu!

— Ești de rea-credință, Meletos, și, precum mi se pare, nici tu singur nu te crezi pe tine! Căci, cetățeni ai Atenei, omul ăsta mi se pare extrem de sfidător și de nestăpânit; el a formulat această plân-
27 a gere penală împins de sfidare, de nestăpânire și de insolență, ca și când ne-ar fi propus o ghicitoare cu următorul gând: „Hai să văd dacă Socrate cel înțelept își va da seama că eu glumesc și mă contrazic, sau îl voi înșela și pe el, și pe ceilalți ascultători?" Într-adevăr, cred că el spune în plângere lucruri contrare față de el însuși, ca și când ar zice: „Socrate e un răufăcător, deoarece nu-i recunoaște pe zei, ci-i recunoaște pe zei." Desigur, asta n-o spune decât un ins pus pe glume!

Cercetați, deci, împreună cu mine, judecători, în ce fel îmi apare
b el că vorbește. Iar tu răspunde-ne nouă, Meletos. Iar voi – după cum v-am rugat de la început – țineți minte să nu murmurați împotriva mea, dacă voi argumenta în maniera obișnuită mie.

Există vreun om, Meletos, care să recunoască existența unor lucruri omenești, dar să nu recunoască existența oamenilor? Să răspundă, judecători, și să nu bombăne ba una, ba alta! Există cineva care nu recunoaște existența cailor, dar recunoaște că sunt lucruri legate de cai? Sau care nu recunoaște că există flautiști, dar că există experiența flautului? Nu există, om minunat! Dacă tu nu vrei să răspunzi, eu însumi îți voi da răspunsul ție și judecătorilor.
c Spune-mi însă ce vine după asta: există vreun om care să recunoască experiențe daimonice, dar să nu-i recunoască pe daimoni?

— Nu există.

— Bine că greu-greu te-ai îndurat să răspunzi, silit de judecători! Așadar, tu susții că eu recunosc că există experiențe daimonice și că-i învăț pe alții despre ele, fie că sunt vechi sau noi. Așadar eu

recunosc experiențe daimonice; ai confirmat asta prin jurământ în plângere. Or, dacă recunosc experiențele daimonice, e cu totul necesar să recunosc și existența daimonilor. Nu-i așa? Așa-i. Căci presupun că ești de acord, de vreme ce nu răspunzi. Dar oare nu considerăm că daimonii sunt zei, ori copii de zei? Da, sau nu? d

— Ba da.

— Așadar, într-o variantă: dacă eu recunosc că există daimoni, cum afirmi, în situația când daimonii sunt niște zei, se întâmplă ce spuneam: tu faci ghicitori și glumești, când spui că eu nu recunosc existența zeilor, dar că altminteri o recunosc, de vreme ce recunosc existența daimonilor. În cealaltă variantă, dacă daimonii sunt fiii bastarzi ai unor zei, născuți de nimfe sau de alte mame, despre care se povestește, care om ar putea recunoaște că există copii de zei, dar pretinde că nu există zei? Ar fi la fel de absurd ca și când ai crede că există pui ai cailor și ai măgarilor – respectiv catâri, dar ai crede că nu există cai și măgari. Însă, Meletos, n-are noimă ca tu e să fi redactat plângerea aceea altminteri decât ca să ne fi pus la încercare, ori fiindcă n-ai avut nici o idee despre ce vină reală să-mi găsești. Altfel nu-i chip să convingi pe cineva, fie și având doar un pic de minte, că un același om poate să creadă în existența experiențelor daimonice și divine și că tot el poate să creadă și că nu există nici zei, nici daimoni, [nici eroi]![26] 28 a

VIII

Deoarece, atenieni, nu am comis nici o faptă rea dintre acelea indicate de actul de acuzare al lui Meletos, cred că n-am nevoie de o apărare lungă, ci cele spuse ajung. Dar să știți că-i adevărat ce vă spuneam și mai înainte, anume că am parte de multă ură și că sunt mulți cei care mă urăsc. Și asta este ceea ce-mi va atrage condamnarea, dacă va fi să fiu condamnat, nu Meletos, nici Anytos, ci calomnia și invidia mulțimii. Tot ele au condus la condamnarea multor bărbați de ispravă și cred că vor mai conduce: nici o temere b că vor înceta odată cu mine!

Dar poate că cineva va spune: „Nu ți-e rușine, Socrate, că ai avut asemenea ocupații care te aduc acum în primejdie de moarte?" Eu i-aș răspunde justificat aceluia, zicând: „N-ai dreptate, omule, dacă crezi că un bărbat, cât de cât merituos, trebuie să cântărească riscul de a trăi sau de a muri; în schimb, când face ceva, să nu aibă în atenție exclusiv dacă face lucruri drepte ori nedrepte, cât și fapte demne de un om bun ori rău. Căci potrivit cu opinia ta ar fi niște
c nevrednici acei semizei care au murit la Troia și mai ales fiul zeiței Thetis. Atât de mult în raport cu o faptă rușinoasă a disprețuit acesta primejdia morții! Astfel, când mama sa, care era zeiță, lui, care fierbea să-l ucidă pe Hector, i-a spus, pe cât cred: „Dacă vei răzbuna omorârea prietenului tău Patrocle și-l vei ucide pe Hector, tu însuți vei pieri. Căci ursita-ți vine după Hector."[27] El a auzit vorbele astea, dar nu s-a sinchisit de moarte și de primejdie, ci
d mult mai mult s-a temut să nu rămână în viață ca un laș, fără a-și răzbuna prietenii. „De-aș muri de îndată, a zis el, după ce-l pedepsesc pe nelegiuit, ca să *nu rămân de tot râsul, lângă corăbiile arcuite, țarinei povară!*"[28] Crezi că lui îi păsa de moarte și primejdie?

Acesta-i adevărul, cetățeni ai Atenei! În locul unde cineva se pune pe sine, considerând că-i cel mai bine astfel, sau unde e pus din ordinul comandantului, în acel loc trebuie să rămână înfruntând primejdia, neluând în calcul nimic, nici moarte, nici altceva în afară de rușine.[29]

Știți, atenieni, că, atunci când comandanții pe care voi i-ați ales
e ca să mă conducă, la Potidaia, la Amphipolis și la Delion[30], mi-au ordonat să stau la postul meu, acolo am rămas, la fel ca și ceilalți, cu riscul vieții; or, dacă Zeul îmi ordonă, așa cum eu am crezut și am înțeles, că trebuie să trăiesc făcând filozofie și examinându-mă pe mine însumi și pe ceilalți, n-aș fi făptuit ceva cumplit ca în acest
29 a caz să-mi părăsesc postul din teamă de moarte sau de orice altceva?[31] Da, ar fi cumplit, și atunci pe drept aș putea fi adus la tribunal, pe motiv că nu cred în zei, deoarece nu dau ascultare oracolului, mă tem de moarte și gândesc că sunt înțelept, fără să fiu. Căci a te teme de moarte, dragii mei, nu-i nimic altceva decât a crede că ești înțelept fără să fii. Înseamnă să dai impresia că știi ceea ce nu știi.

Într-adevăr, nimeni nu știe ce-i moartea și nici dacă pentru om ea nu se întâmplă să fie cel mai mare bine; dar oamenii se tem de ea, ca și când ar ști că ea e cel mai mare rău. Și cum să nu fie asta b
neghiobia aceea reprobabilă: să crezi că știi ceea ce nu știi?[32]

Eu însă, cetățeni, prin asta poate că mă deosebesc de mulțimea oamenilor și, dacă aș spune că sunt prin ceva mai înțelept decât un altul, tocmai prin acest aspect aș fi astfel, anume că, neștiind suficient despre cele de la Hades, nici nu socotesc că știu. Însă știu că faptul de a comite rele și de a nu da ascultare celui mai bun – fie om, fie zeu – este rău și rușinos. Prin urmare, niciodată nu mă voi teme și nici nu voi fugi de lucrurile despre care nu știu dacă nu cumva se întâmplă să fie bune, mai mult decât de relele despre care știu că sunt rele.

Dar să zicem că voi acum mă veți lăsa liber, nedându-i crezare c
lui Anytos, care a declarat că, fie de la început eu nu trebuia să fiu adus aici, fie dacă am fost adus, nu-i cu putință să nu fiu ucis, spunându-vă că fiii voștri, care deja se îndeletnicesc cu lucrurile predate de Socrate, vor ajunge toți și cu totul stricați. În această ipoteză, să admitem că mi-ați vorbi astfel: „Acum nu-l vom asculta, Socrate, pe Anytos și te vom elibera, cu condiția însă să nu mai cauți să-ți petreci timpul cu asemenea cercetări și filozofând. Iar dacă vei fi prins făptuind așa ceva, vei muri." Dacă, așadar, m-ați d
elibera cu această condiție, v-aș spune că eu vă prețuiesc și vă iubesc, atenieni, dar că voi asculta mai curând de Zeu decât de voi.

Și voi adăuga că, atâta vreme cât voi respira și voi fi în viață, nu voi înceta să filozofez, să vă îndemn și să aduc lămuriri oricăruia dintre voi pe care l-ați întâlni, spunându-i ceea ce obișnuiesc, anume: „Tu, cel mai bun dintre oameni, care ești atenian, cetățean al cetății celei mai mari și mai reputate în înțelepciune și putere, oare nu ți-e rușine să te preocupi de felul cum vei avea cât mai mulți bani, cât și să te preocupi de glorie și de onoare, dar să nu te preocupi și să nu-ți pese de gândire, de adevăr și de suflet, de felul cum acesta e
ar deveni cât mai bun? Iar dacă cineva dintre voi va veni cu obiecția că el se preocupă de acestea din urmă, nu-l voi lăsa în pace și nu voi pleca, ci-l voi întreba, îl voi examina și-l voi supune probei

contestării. Și dacă nu mi se va părea că a dobândit virtutea, dar pretinde că a făcut-o, îl voi mustra cum că dă cel mai puțin pe lucrul
30 a care-i cel mai de preț și că e dispus să dea mai mult pe ceea ce-i mai nevrednic. Asta voi face cu oricine m-aș întâlni – fie mai tânăr, fie mai în vârstă, fie străin, fie cetățean, dar mai ales îi voi avea în vedere pe cetățeni, în măsura în care îmi sunteți mai apropiați prin neam.

Căci să știți că asta e porunca Zeului și eu cred că n-a existat încă un bine mai mare pentru cetate decât prezența mea în serviciul Zeului. Într-adevăr, eu umblu prin cetate fără să fac nimic altceva decât să vă conving și pe cei mai tineri, și pe cei mai bătrâni dintre voi să nu vă ocupați de corpuri și de averi, nici înainte de a vă ocupa de suflet, pentru ca el să fie cât mai bun, nici la fel de
b stăruitor. Voi spune că virtutea nu provine din avuție, ci din virtute se nasc avuțiile și toate bunurile la oameni și în privat, și în public. Iar dacă, spunând aceste lucruri, îi stric pe tineri, acestea ar fi vătămătoare. Dar dacă cineva zice că spun altceva decât asta, vorbește fără rost. Așadar, atenieni, fie îl ascultați pe Anytos, fie nu, și fie mă achitați, fie nu, aș zice că n-aș putea schimba felul
c meu de a fi, nici dacă urmează să mor de mai multe ori.

IX

Nu protestați, cetățeni ai Atenei, ci țineți-vă de rugămintea pe care v-am făcut-o – anume să nu protestați față de ceea ce vă spun, ci să ascultați! Căci eu cred că veți avea un folos de pe urma ascultării. Însă urmează să vă spun și alte lucruri care, poate, vă vor face să strigați, dar să nu faceți așa ceva. Fiindcă să știți că, dacă mă veți ucide pe mine, care sunt omul despre care v-am vorbit, nu pe mine mă veți vătăma mai mult decât pe voi înșivă. Fiindcă pe mine nu m-ar putea vătăma deloc Meletos sau Anytos și nici n-ar fi posibil.
d Căci eu nu cred că e conform legii divine ca un om mai bun să fie vătămat de unul mai rău.[33] Acesta ar putea să mă ucidă, ori să mă exileze, ori să mă lipsească de drepturi; pesemne că el și altul ca el

cred că astea sunt niște mari rele; nu-i și părerea mea, ci cred că rău e să faci ceea ce el face acum – să încerci fără dreptate să ucizi un om.

Prin urmare, atenieni, eu nu mă apăr acum deloc de dragul meu, așa cum s-ar putea crede, ci de dragul vostru, pentru ca să nu greșiți în legătură cu ceea ce v-a dat Zeul, dacă veți vota contra mea. Căci dacă mă veți ucide pe mine, nu veți găsi cu ușurință un e
altul la fel – ca să spun cu o vorbă cam de râs – cu totul agățat de cetate, precum un tăun agățat de un cal mare și de soi bun, dar ajuns cam leneș din pricina mărimii și care are nevoie să fie deșteptat de tăun.[34] Astfel cred că Zeul a agățat de cetate așa un om ca mine și
nu voi înceta ziua întreagă să vă deștept, să vă conving și să-l doje- 31 a
nesc pe fiecare, alăturându-mă vouă pretutindeni. Un alt om de acest fel nu-i ușor să mai aveți, oameni buni, așa că, dacă mă credeți, mă veți cruța. Dar probabil că, fiind supărați, precum sunt cei care-s deșteptați din moțăială, mă veți lovi, ascultându-l pe Anytos, și mă veți ucide în chip ușuratic și apoi restul vieții vi-l veți petrece dormind, dacă nu cumva Zeul vă va trimite un altul ca să se îngrijească de voi.

Iar voi veți ști din următoarele că se întâmplă să fiu felul de om
dăruit cetății de Zeu: Căci nu pare a fi fost de natură omenească b
faptul de a-mi fi neglijat treburile proprii și de a suporta atâția ani ca aceste treburi domestice să fie neglijate, în schimb de a lucra pentru voi, abordându-l pe fiecare în mod particular, precum un părinte sau un frate mai în vârstă, vrând să-l conving să se preocupe de virtute. Și dacă din toate astea aș fi avut un beneficiu și aș fi luat o plată când i-am îndemnat pe oameni, ar fi avut vreun sens; dar, în fapt, vedeți și voi că, după ce acuzatorii m-au învinuit de toate cele
fără rușine, n-au fost în stare să ajungă într-atât de nerușinați, c
încât să aducă un martor care să spună că eu am primit sau am cerut vreodată o plată. Fiindcă ajunge martorul pe care-l aduc eu că n-am făcut așa ceva: sărăcia.

X

Dar poate că ar părea straniu că eu dau asemenea sfaturi în privat, cutreierând pretutindeni și amestecându-mă în treburile altora, dar că în public nu îndrăznesc să vin în Adunarea voastră, spre a oferi sfaturi cetății. Motivul? De multe ori m-ați auzit spunând că există
d la mine ceva divin sau daimonic. Despre asta, la modul batjocoritor, a scris Meletos în plângerea penală. De când eram copil aud o Voce, care, atunci când intervine, întotdeauna mă oprește să fac acel lucru pe care intenționam să-l fac, dar nu mă îndeamnă niciodată /să acționez/. Asta e ceea ce se opune să mă ocup cu politica. Și mi se pare că se opune în chip minunat: Căci să știți, cetățeni, că dacă m-aș fi ocupat de afaceri politice, demult aș fi pierit fără a aduce
e vreun folos nici vouă, nici mie însumi. Nu vă supărați pe mine că vă spun adevărul! Fiindcă nu-i cu putință să existe vreun om care să vi se împotrivească legitim vouă sau altei mulțimi și să împiedice multele nedreptăți și ilegalități din cetate, și care totuși să scape cu
32 a viață. Ci e necesar ca cel care se luptă pentru dreptate cu adevărat, dacă are de gând să stea în viață un pic de timp, să dea totul în privat și nimic pentru stat.[35]

Vă voi aduce dovezi importante că așa stau lucrurile și nu vor fi vorbe, ci – ceea ce voi prețuiți – fapte: ascultați ce mi s-a întâmplat, ca să știți că de frica morții n-aș ceda nimănui împotriva dreptății, dar, pentru că n-aș fi cedat, aș fi și pierit. Am să vă spun fapte triviale și meschine, dar adevărate:

b N-am deținut, atenieni, vreodată o magistratură în stat, dar am făcut parte din Consiliu.[36] Și pe când tribul meu, Antiochis, a deținut pritania, s-a întâmplat asta: voi ați hotărât ca pe cei zece strategi care nu ridicaseră trupurile celor morți în bătălia navală să-i judecați în bloc – procedură contrară legii – ceea ce ați admis cu toții mai târziu.[37]Atunci eu singur dintre pritani m-am opus vouă, nevrând să fac nimic împotriva legilor, [și am votat contra]; și erau deja oratori pregătiți să mă acuze și să pună să mă aresteze, iar voi îndemnați cu strigăte să fiu arestat. Eu însă am crezut că e
c preferabil să-mi risc viața împreună cu legea și dreptatea decât ca

de teama închisorii sau a morții să fiu împreună cu voi, atunci când vă doreați fapte nelegiuite.

Acestea se petreceau pe când cetatea mai era condusă democratic. Dar, după ce s-a instalat oligarhia, cei Treizeci de tirani[38] au trimis după mine, fiind eu al cincilea /alături de alți patru/, ca să venim la Tholos, poruncindu-ne să-l aducem de la Salamina pe Leon din Salamina, ca să fie omorât. Asemenea fapte ei le-au poruncit și multor altora, dorind să-i mânjească pe cât mai mulți cu crime. Atunci am arătat, nu prin vorbă, ci prin faptă că, dacă nu-i prea d
din topor de spus, nu-mi pasă nici pe-o măsea de moarte, dar că îmi pasă cu totul să nu comit ceva injust și lipsit de pietate. Acea guvernare, deși atât puternică, nu m-a impresionat într-atât încât să comit ceva nedrept, ci, îndată ce noi am ieșit din Tholos, ceilalți patru au plecat la Salamina și l-au adus pe Leon, în timp ce eu m-am dus acasă. Și probabil că din această pricină aș fi murit, dacă guvernarea oligarhică nu s-ar fi prăbușit în scurt timp. Și pentru asta vă stau la dispoziție mulți martori. e

Oare gândiți că aș fi putut să trăiesc atâția ani, dacă m-aș fi ocupat de treburi publice și, acționând în chip demn de un om bun, i-aș fi ajutat pe cei drepți și, după cum trebuie, aș fi prețuit cât de mult acest comportament? Nici vorbă, cetățeni ai Atenei, și e valabil pentru oricine! Pe mine însă, dacă am avut vreo activitate 33 a
publică de-a lungul întregii vieți, mă veți afla drept un asemenea om, iar în privat – ca fiind tot același om, unul care nu cedează nimănui vreodată împotriva dreptății, nimănui, deci nici vreunuia dintre cei despre care calomniatorii mei susțin că-mi sunt discipoli. Căci eu n-am fost niciodată învățătorul nimănui. Dar dacă cineva, fie el tânăr, fie bătrân, a dorit să mă asculte pe când vorbeam sau îmi împlineam treaba, niciodată nu l-am respins, nici n-am dia- b
logat numai pe bani, nici n-am refuzat dialogul când n-am luat bani. Mă înfățișez la fel oricui, sărac sau bogat, punând întrebări ori de câte ori cineva vrea să asculte ceea ce zic și să răspundă. Și fie că dintre acești auditori cineva ajunge un om de ispravă, fie nu, eu pe drept n-am nici o răspundere, deoarece nici n-am promis, nici

n-am predat nimănui niciodată vreo învățătură. Iar dacă cineva pretinde că a învățat sau a auzit de la mine în privat vreo învățătură – ceea ce toți ceilalți n-au aflat – să știți că nu spune adevărul.[39]

XI

c Dar de ce unii își petrec timpul cu plăcere împreună cu mine? Ați auzit motivul, atenieni, căci v-am spus adevărul întreg: ei se bucură când aud cum sunt examinați oamenii care cred că sunt înțelepți fără să fie. Căci nu-i deloc neplăcut! Mie, după cum spun, îndeplinirea acestei sarcini mi-a fost poruncită de Zeu și prin oracol, și prin vise, și în orice fel în care o putere divină a poruncit vreodată unui om îndeplinirea unei sarcini. Aceste lucruri, atenieni, sunt atât adevărate, cât și lesne de probat: căci dacă eu îi stric pe
d unii tineri, iar pe alții i-am stricat deja, ar fi trebuit fie ca unii dintre ei, ajunși mai în vârstă, să-și dea seama că atunci când erau tineri au primit de la mine sfaturi rele și acum să vină aici și să mă acuze ca să fiu pedepsit; fie, dacă ei înșiși n-ar fi vrut, unele rude ale lor – tați și frați și alții din familie – ar fi trebuit acum să-și aducă aminte [pentru a mă pedepsi] de faptul că rudele lor au avut de îndurat rele din cauza mea. Și, uite, sunt de față mulți dintre ei:
e mai întâi, iată-l pe Criton, de aceeași vârstă cu mine și din aceeași demă, tatăl lui Critobulos, și el de față; apoi este Lysanias din Sphettos, tatăl lui Aischines, prezent și el, apoi uite-l pe Antiphon din Cephisos, tatăl lui Epigenes. Sunt aici și alții, printre care frații care au participat la discuțiile mele, Nicostratos, fiul lui Theozotidos, fratele lui Theodotos – Theodotos a murit, așa încât Nicostratos nu i-ar mai putea cere ceva. Este aici și Paralios, fiul lui Demodocos,
34 a al cărui frate era Theages. Este și Adeimantos, fiul lui Ariston, al cărui frate e Platon, aici de față. Este și Aiantodoros, al cărui frate, Apollodoros, e prezent.[40] Și sunt și alții mulți pe care eu vi-i pot numi; dintre ei ar fi trebuit Meletos să ia unul drept martor în acuzarea sa. Iar dacă a uitat atunci, să vină acum cu martorul respectiv – accept – și să declare dacă există cineva de acest fel.

Dar, cetățeni, veți afla că totul e exact pe dos și că toți sunt gata să-i vină într-ajutor celui care îi strică pe ei și face rău rudelor lor, după cum spun Meletos și Anytos. Poate că cei care au fost stricați b
ar avea un motiv să-mi vină în ajutor; dar cei care nu sunt stricați, bărbați mai în vârstă fiind, rudele celor dintâi, ce alt motiv ar avea să-mi vină în ajutor decât cel just și drept, anume că-și dau seama că Meletos minte și că eu spun adevărul?

XII

Bun, deci, cetățeni! Cam asta, ca și altele asemenea – asta-i ceea ce eu aș avea de adus ca să mă apăr. Dar poate că cineva dintre voi s-ar mânia, amintindu-și de ceea ce a pățit personal, când, având un c
proces chiar mai puțin grav decât acesta, s-a rugat de judecători și i-a implorat cu multe lacrimi, ba și aducându-și cu sine copiii, pentru ca să provoace cât mai mult mila, aducând și alte multe rude și prieteni[41]; în vreme ce eu nu voi face nimic din astea, deși primejdia în care mă aflu, pe cât cred, e foarte mare.

Poate că cineva, având așa ceva în minte, va fi rău pornit împotriva mea și, mâniat din aceste motive, va vota cu mânie. Dacă cineva dintre voi e astfel – ceea ce eu unul nu cred –, dar dacă e d
astfel, cred că i-aș spune vorbele împăciuitoare următoare: Și eu, prietene, am rude, căci, vorba lui Homer, „nu m-am născut din stejar ori stâncă"[42], ci din oameni. Așadar, cetățeni ai Atenei, am familie și fii, și anume trei, dintre care unul e deja adolescent, iar alți doi – copii.[43] Totuși nu aduc pe nici unul aici, ca să vă cer să mă achitați. Nu din mândrie sau fiindcă v-aș disprețui; și nu intră e
în discuție dacă mă arăt curajos față de moarte, sau nu. Însă pentru reputația mea, a voastră și a întregii cetăți nu cred că e demn ca eu să fac ceva din acele acte, având și vârsta, și renumele pe care le am, fie că acesta e pe drept sau fals. Într-adevăr, există opinia că Socrate se distinge prin ceva de mulțimea oamenilor. Atunci ar fi 35 a
rușinos, dacă cei dintre voi care se disting fie prin înțelepciune, fie prin curaj, fie prin orice altă virtute, se vor purta în acest fel. Eu de

multe ori am văzut astfel de oameni cu o anume reputație, care, atunci când sunt judecați, fac lucruri uimitoare, gândindu-se că vor păți ceva îngrozitor dacă vor fi condamnați la moarte, de parcă ar urma să fie nemuritori dacă voi nu-i omorâți. Mie mi se pare că ei aruncă oprobriu asupra cetății, fiindcă vreun străin ar putea în-
b țelege de aici că atenienii care se disting prin virtute, aceia pe care ei înșiși și-i așază cu predilecție în magistraturi și în alte demnități, nu se deosebesc cu nimic de niște femei. Astfel de lucruri, noi, cei care avem oarecare reputație, nu trebuie să le comitem deloc; și nici voi, dacă noi le comitem totuși, nu trebuie să le admiteți, ci trebuie să arătați că mai curând veți vota împotriva celui care pune în scenă asemenea drame lacrimogene și care face cetatea de râs, decât împotriva celui care își păstrează calmul.

Dar chiar dacă lăsăm deoparte reputația, cetățeni, nu mi se pare
c nici drept să ceri îndurare de la judecător și nici ca cel care a cerut-o să fie achitat, ci se cuvine să-i explici și să-l convingi. Căci judecătorul nu e pus ca să dea cuiva cadouri în materie de justiție, ci ca să judece. Iar el a jurat că nu se va lăsa influențat după bunul-plac, ci că va judeca în conformitate cu legile. Așadar, nici noi nu trebuie să vă obișnuim să fiți sperjuri, nici voi nu trebuie să luați acest obicei. Fiindcă nici unii dintre noi nu ne vom purta cu pietate.

Și să nu aveți în vedere, atenieni, că eu sunt dator să fac față de
d voi ceea ce nu cred a fi nici frumos, nici drept, nici pios, și asta tocmai când, pe Zeus, mă apăr de acuzația de impietate adusă mie de Meletos, aici de față! Fiindcă dacă v-aș convinge prin implorări și v-aș sili să fiți sperjuri, cu adevărat v-aș învăța să nu credeți în existența zeilor și, în vreme ce m-aș apăra, de fapt m-aș acuza pe mine însumi că nu cred în zei. Dar nici vorbă să fie așa! Eu cred în ei, cetățeni, mai mult decât oricare dintre acuzatorii mei. Așadar, mă las în seama judecății voastre și a Zeului, ca ea să se înfăptuiască după cum va fi cel mai bine și pentru mine, și pentru voi.

(S-a votat și Socrate a fost găsit vinovat.)

XIII

Sunt multe motive ce contribuie, cetățeni ai Atenei, ca să nu fiu supărat pe ceea ce s-a întâmplat, anume că ați votat condamnarea 36 a
mea; decizia n-a fost neașteptată, ci mult mai mult mă minunez de numărul voturilor pentru achitare, respectiv condamnare. N-am crezut că va exista o majoritate atât de mică pentru condamnare, ci mă așteptam la una mare! Căci se pare că, dacă numai treizeci de voturi ar fi fost diferite, aș fi fost achitat. Ba chiar mi se pare că și așa am fost achitat în raport cu acuzația lui Meletos și nu numai că am fost achitat, dar e clar pentru oricine că, dacă n-ar fi venit aici Anytos și Lycon, ca să mă acuze și ei, Meletos ar fi trebuit să
plătească o mie de drahme, deoarece n-ar fi obținut nici a cincea b
parte din voturi.[44]

Așadar omul ăsta propune pedeapsa cu moartea. Ce pedeapsă să propun eu în loc, atenieni?[45] E limpede că una meritată. Ce merit deci să îndur sau să plătesc, fiindcă, învățând, n-am stat liniștit în viață? Ci, neglijând treburile pe care le prețuiește mulțimea – îmbogățire și afaceri, demnități militare și alte demnități, comploturi și facțiuni dintre cele care au loc în cetate – considerându-mă pe
mine prea onest ca să mă păstrez în viață practicând astfel de acti- c
vități, nu m-am îndreptat într-acolo unde nu urma să existe nici un folos nici pentru mine, nici pentru voi. Ci m-am îndreptat către omul privat ca să-i aduc cea mai mare binefacere, precum afirm, încercând să-l conving pe fiecare dintre voi să se preocupe de sine însuși, înainte de a se preocupa de ceea ce este al său[46], ca să fie cât mai bun și mai înțelept; și să se preocupe de cetatea însăși, înainte de a se preocupa de posesiunile cetății, și să procedeze întocmai și în restul privințelor.

Ce merit să pățesc, deci, fiind eu omul care sunt? Ceva bun, d
atenieni, dacă trebuie cu adevărat propus ceva după merit, iar binele să fie așa cum mi s-ar potrivi. Și ce s-ar potrivi unui binefăcător sărac, în nevoie de răgaz pentru a vă da îndemnurile sale? Nu există ceva mai potrivit, cetățeni ai Atenei, decât ca un astfel de om să fie ospătat în pritaneu și mult mai degrabă el să fie /cel

răsplătit/, decât unul dintre voi care a câștigat la Olimpiadă, la călărie, la cursele de care cu doi cai sau cu patru cai![47] Căci campionul olimpic vă face să vă credeți fericiți, în timp ce eu vă fac chiar să fiți. Iar el n-are nevoie să fie ospătat, în timp ce eu am nevoie. Dacă deci trebuie să propun o pedeapsă conformă pe drept meri-
37 a tului meu, pe asta o propun – să fiu ospătat în pritaneu!

XIV

Probabil că, vorbind așa, vă voi părea la fel ca atunci când am vorbit despre apelul la milă și la rugăminți – adică arogant. Nu-i așa ceva, atenieni, ci mai curând următorul lucru: eu sunt convins că de bunăvoie n-am făcut rău nici unui om, dar pe voi nu vă pot convinge, căci am stat de vorbă prea puțin timp unii cu alții. Dacă
b ar exista și la voi o lege, precum în alte cetăți, ca în cazul condamnărilor la moarte să nu se judece într-o singură zi, ci în mai multe, ați fi fost convinși. Dar așa, nu-i ușor să supui probei contestării acuzații grave într-un răstimp scurt. Însă, fiind convins că n-am făcut de bunăvoie nici un rău nimănui, n-am de gând nici să-mi fac un rău mie însumi și să mă acuz pe mine însumi, cum că merit cutare rău și să propun pentru mine însumi cutare pedeapsă. De ce aș face-o? Oare fiindcă mă tem să nu sufăr pedeapsa pe care Meletos o propune pentru mine și despre care nu știu dacă e un bine sau un rău? Iar în locul ei să aleg o pedeapsă despre care știu
c perfect că e un rău dacă o propun? Oare să aleg închisoarea? Dar la ce bun să trăiesc în închisoare ca sclav al celor care au autoritatea să conducă acolo?[48] Să propun cumva bani și să stau închis, până ce aș plăti? Dar e același lucru: n-am bani din care să plătesc. Atunci să propun exilul? Căci probabil că ați accepta această propunere. Însă multă dragoste de viață aș mai avea, dacă aș fi atât de nerod încât să nu pricep următoarele: dacă voi, concetățenii mei, n-ați
d fost în stare să suportați discuțiile și spusele mele, ci v-au fost atât de nesuferite și de urâte, încât căutați acum să le alungați, oare alții le vor suporta cu ușurință? Defel, atenieni! Frumoasă ar fi viața

mea, plecat la vârsta mea în exil, schimbând o cetate cu alta și mereu alungat! Căci știu bine că, oriunde m-aș duce, când voi vorbi, tinerii mă vor asculta ca și aici. Dacă îi voi alunga, ei înșiși îi vor convinge pe cei mai în vârstă să mă exileze. Iar dacă nu-i voi alunga, tații și e
rudele lor o vor face pentru ei.

Dar poate că cineva ar zice: „Oare, Socrate, odată plecând de la noi în exil, n-ai putea trăi tăcut și în liniște?" Acesta e lucrul dintre toate cel mai greu de care să-i conving pe unii dintre voi: fiindcă, dacă vă voi spune că asta înseamnă a nu asculta de Zeu și că din această cauză e cu neputință să trăiesc în liniște, nu mă veți crede, socotind că glumesc. Dar încă și mai puțin mă veți crede, dacă vă 38 a
voi spune că acesta-i cel mai mare bine pentru om – în fiecare zi să vorbești despre virtute și restul lucrurilor despre care voi mă auziți discutând și supunându-mă examenului pe mine însumi și supunându-i și pe ceilalți; și că pentru om o viață neexaminată nu merită trăită.[49] Lucrurile stau astfel, precum spun, însă nu-i ușor să vă conving.

Da, nu mă împac să cred că merit vreo pedeapsă. Totuși, dacă aș avea bani, aș propune o amendă, atâta de mare cât aș putea-o plăti, b
fiindcă n-aș avea nici o pagubă din asta. Însă nu am bani, afară doar dacă veți vrea să mă condamnați la amenda pe care aș putea-o plăti. Probabil că v-aș putea plăti o mină de argint; asta mi-e propunerea... Ah, atenieni, dar iată că Platon, Criton, Critobulos și Apollodoros îmi cer să propun treizeci de mine[50], iar ei se pun garanți! Propun deci atât, iar garanția lor vă va ajunge. c

(În urma unui al doilea vot Socrate este condamnat la moarte.)

XV

V-ați grăbit, cetățeni ai Atenei, iar aceia care vor să ponegrească cetatea vă vor scoate renumele și vina că l-ați ucis pe Socrate, un bărbat înțelept. Căci vor spune că eu sunt înțelept, deși nu sunt,

aceia care vor vrea să vă aducă reproșuri. Așadar, dacă ați mai fi așteptat încă puțin, moartea mea ar fi decurs cu de la sine putere. Căci priviți-mi vârsta, deja înaintată în viață și aproape de moarte.
d Spun asta nu către voi toți, ci către cei care au votat pedeapsa capitală. Și lor le mai spun și următorul lucru:

Credeți probabil că am fost biruit din cauză că n-am aflat cuvintele potrivite pentru a vă convinge, dacă credeam că trebuie spus și făcut orice pentru a scăpa de pedeapsă. Câtuși de puțin! Am fost biruit, dar nu deoarece cuvintele mi-au lipsit, ci tupeul, nerușinarea și voința de a vă spune acele vorbe care vă place cel mai mult să le
e auziți – dacă aș fi bocit, aș fi plâns și aș fi făcut și spus multe altele nedemne de mine, precum afirm – vorbe pe care ați fost obișnuiți să le auziți de la alții. Dar așa cum nici atunci n-am crezut că din cauza pericolului trebuie să mă port în chip nedemn de un om liber, nici acum nu regret că m-am apărat în acest fel al meu, ci, după o asemenea apărare, prefer să mor decât să trăiesc în felul
39 a celălalt. Căci nici la procese, nici la război nici eu, nici un altul nu trebuie să ne chinuim să fugim de moarte cu orice preț. Într-adevăr, în lupte e clar adesea că ai putea fugi de moarte, dacă ți-arunci armele și-i implori pe urmăritori să te cruțe. Și există și multe alte tertipuri în fiecare pericol, încât să fugi de moarte, dacă ai tupeul să faci și să spui orice. Deci mă tem, atenieni, că nu să te ferești de moarte e greu, ci mult mai greu e să te ferești de netrebnicie, căci ea
b fuge mai repede decât moartea. Iar eu acum, fiind încet și bătrân, am fost ajuns din urmă chiar de cine-i mai încet: însă acuzatorii mei, care sunt vajnici și iuți, au fost ajunși de cine-i mai iute – de mișelie.

Iar acum voi pleca, dator fiindu-vă vouă cu moartea la care m-ați pedepsit, dar ei au fost pedepsiți de adevăr la ticăloșie și la nedreptate. Eu rămân cu această pedeapsă, și ei – cu a lor. Astea, pesemne, cumva așa trebuiau să fie și cred că ele sunt cumpănite.
c Însă acum vouă, celor care ați votat împotriva mea, vreau să vă fac o profeție. Căci sunt deja în acel moment când oamenii au suprema putere de a profeți, căci urmează să moară. Afirm că voi, cei care m-ați ucis, veți primi după moartea mea o pedeapsă, pe Zeus,

mult mai mare decât aceea pe care mi-ați dat-o mie. Căci acum ați
acționat în ideea că veți scăpa să dați socoteală pentru viața voastră,
dar eu susțin că soarta voastră va fi pe dos. Căci vor veni mai mulți d
care vă vor cere socoteală, pe care eu acum i-am ținut deoparte,
fără ca voi să știți. Și, în măsura în care vor fi mai tineri, vor fi mai
duri, iar voi vă veți necăji. Și nu judecați corect dacă credeți că,
omorând oameni, veți opri pe cineva să vă reproșeze că nu trăiți
cum se cuvine. Căci acest mod de a scăpa de dificultăți nu-i nici
posibil, nici frumos, ci celălalt mod e cel mai frumos și mai ușor –
să nu-i împiedici pe ceilalți, ci să te pregătești pe tine însuți, pen-
tru ca să fii cât mai bun. Așadar, mă duc de la voi făcând această
profeție pentru cei care au votat contra mea. e

XVI

Aș discuta însă cu plăcere despre această întâmplare cu cei care au
votat pentru achitarea mea, în timpul în care magistrații sunt ocu-
pați și încă nu mă duc acolo unde trebuie să mor. Așadar, oameni
buni, rămâneți împreună cu mine tot acest răstimp. Într-adevăr,
nimic nu ne împiedică să ne spunem istorii unii altora, câtă vreme
e permis. Căci vreau să vă arăt vouă, ca unor prieteni, ce înțeles are 40 a
lucrul care mi s-a întâmplat.

Ceva minunat mi s-a întâmplat mie, dragi judecători – căci
numindu-vă pe voi „judecători", v-aș numi cu dreptate! Iată: obiș-
nuita voce profetică a daimonului în trecut era foarte des prezentă
și mi se împotrivea chiar și în lucruri mărunte, dacă urmam să fac
ceva necuvenit. Or, acum – ceea ce vedeți și voi – mi s-a întâmplat
lucrul acesta considerat și crezut a fi cel mai mare rău. Totuși, sem-
nul divin nu mi s-a opus nici când am ieșit de dimineață din casă, b
nici când am venit încoace la tribunal, nici nicăieri în timpul dis-
cursului, când urma să vorbesc.[51] Asta deși de multe ori în alte
cuvântări m-a oprit chiar în mijlocul vorbirii. Acum însă, nicăieri
în acest răstimp, nici în acțiunea mea, nici în cuvântarea mea nu
mi s-a împotrivit. Pricep deci oare care este cauza? Am să vă spun:

Există șansa ca ceea ce mi s-a întâmplat să fie un bine și nu suntem
c în stare să înțelegem corect întâmplarea, dacă gândim că a muri e un rău.[52]

Să ne gândim că putem spera din plin că moartea e un bine și în acest mod: a muri înseamnă una din două: fie înseamnă a nu fi nimic, iar mortul nu mai simte nimic despre nimic; fie, potrivit cu ce se spune, ea este o transformare și o mutare a sufletului din locul de aici în alt loc. Dar dacă nu există nici o senzație, ci e precum un
d somn, când cineva doarme fără vise, moartea ar fi un câștig minunat. Căci dacă cineva ar trebui să aleagă acea noapte, când a dormit astfel încât n-a avut nici măcar un vis, și dacă ar compara celelalte nopți și zile din viața lui cu această noapte, trebuind să spună câte nopți și zile mai bune și mai plăcute decât acea noapte a avut de-a lungul vieții sale, cred că nu doar un oarecare particular, dar
e însuși Marele Rege[53] le-ar afla pe acelea (mai bune) foarte puține la număr în raport cu celelalte nopți și zile /care au fost mai rele/. Dacă, așadar, moartea e în acest fel, o declar un câștig. Și, de fapt, întregul timp pare a nu fi mai lung decât o singură noapte.

Dar dacă, pe de altă parte, moartea este o mutare de aici în alt loc și dacă sunt adevărate cele ce se povestesc despre ea,[54] anume că în locul acela se află toți morții, atunci ce bine mai mare ar putea
41 a exista, dragi judecători? Căci va fi o mutare nevrednică, dacă cineva, îndepărtându-se de pretinșii judecători de aici, ar ajunge la Hades unde îi va afla pe autenticii judecători, despre care se spune că judecă acolo, Minos, Radamanthys, Aiakos și Triptolemos și alți semizei care au fost drepți în viața lor? Ori, iarăși, cât de mult ați da ca să fiți împreună cu Orfeu și Musaios[55], cu Hesiod și Homer? Eu unul de multe ori aș vrea să mor, dacă acestea sunt adevărate!
b Fiindcă aș găsi o minunată petrecere a timpului, dacă aș avea norocul să-i întâlnesc pe Palamedes, pe Aias, fiul lui Telamon, și pe oricare alt erou din vechime care a murit în urma unei judecăți nedrepte.[56] Aș compara ceea ce am pățit eu cu ce au pățit ei și cred că n-ar fi neplăcut. Dar cel mai important abia vine: mi-aș petrece timpul examinându-i și cercetându-i pe cei de acolo la fel ca și pe cei de aici, spre a afla cine dintre ei este înțelept și cine doar se

crede a fi, fără să fie. Cât ar da cineva, judecători, ca să-l examineze pe cel care a condus oastea cea mare la Troia[57], ori pe Odiseu, ori c
pe Sisyphos[58], ori pe nenumărați alții – bărbați și femei? Împreună cu ei a fi acolo, a dialoga și a-i examina ar fi o fericire de neînchipuit! Căci, oricum, din cauza ăstor acțiuni cei de acolo nu omoară! Mai ales că și în alte privințe cei de acolo sunt mai fericiți decât oamenii de aici: sunt fără moarte pentru tot restul timpului, dacă ceea ce se povestește e adevărat.[59]

XVII

Însă e necesar ca și voi, dragi judecători, să aveți bune speranțe în legătură cu moartea și să gândiți următorul adevăr: anume că pen- d
tru un om bun nu există nici un rău, nici pe când trăiește, nici când a murit, și că situația lui nu este neglijată de zei. De asemenea, nici condamnarea mea nu s-a produs la întâmplare. Ci eu văd clar că e mai bine pentru mine să mor și să mă îndepărtez de necazurile de aici. De aceea semnul daimonic n-a intervenit, de aceea nu sunt mânios pe cei care au votat condamnarea mea și pe acuzatorii mei. Asta chiar dacă nu cu această intenție au votat și m-au acuzat ei, ci considerând că-mi vor face un rău – ceea ce e drept să li se repro- e
șeze. Atâta însă le cer: „Când feciorii mei vor crește mari, pedepsiți-i, provocându-le aceleași neplăceri pe care eu vi le-am provocat, dacă vi se pare că se vor preocupa de avere sau de altceva mai mult decât de virtute. Și dacă ei vor avea reputația că au vreo valoare, fără s-o aibă, certați-i, așa cum eu v-am certat, fiindcă nu se preocupă de ceea ce e necesar, și-și închipuie că au vreo valoare, nefiind buni de nimic." Iar dacă veți face asta, eu și fiii mei vom fi primit ceea ce meritām. 42 a

Acum însă a venit momentul plecării – pentru mine ca să mor, pentru voi ca să trăiți. Dar care dintre noi se îndreaptă spre mai mult bine, nu-i limpede nimănui, exceptând Zeul.[85]

CRITON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Criton ne pune înainte, într-un mod dramatic, cel de-al doilea act al sfârșitului lui Socrate. (Cel de-al treilea și ultim va fi „jucat" în *Phaidon*.) După judecată, filozoful a petrecut aproape o lună în închisoare, deoarece corabia rituală plecase la Delos tocmai în ziua procesului. (Atenienii trimiteau în fiecare an această corabie la Delos în cinstea lui Apollon și în amintirea lui Teseu, care îi salvase pe tinerii Atenei de puterea regelui Minos al Cretei și de Minotaur. Până ce se întorcea corabia nu se făceau execuții.) Între timp, vechiul său prieten Criton i-a aranjat o evadare, mituind paznicii. Totul e pregătit, numai Socrate să consimtă la fugă, căci sosirea corabiei e iminentă. Criton încearcă să-l convingă folosind argumentele uzuale în astfel de situații: dezonoarea pe care un refuz ar aduce-o pentru filozof și prieteni, pe care opinia publică îi va acuza de nepăsare; neglijarea copiilor care vor deveni orfani, jocul pe care l-ar face în favoarea inamicilor, care vor obține prea ușor ceea ce-și doriseră. Socrate însă refuză ferm, argumentând și acum, ca și de multe ori înainte, că un om și mai ales un filozof nu trebuie să răspundă la un rău (condamnarea nedreaptă) cu un alt rău, violând legile cetății prin fugă. Iar a-ți schimba argumentele în funcție de împrejurări exterioare ar fi nedemn.

Ca să facă mai convingător argumentul lui Socrate, bazat pe principiul că nu trebuie să răspunzi cu răul la rău, Platon recurge la un procedeu tipic literar și retoric, personificarea (prosopopeea) Legilor, care sunt aduse *in corpore* înaintea ochilor minții lui Socrate și Criton. Legile se consideră ofensate de o eventuală intenție a lui Socrate de a fugi din închisoare, ceea ce le-ar leza puternic, invalidându-le: ele pretind că sunt un fel de „părinți" ai oricărui cetățean, mai venerabili încă decât aceștia și care în nici un caz nu trebuie tratați rău, indiferent de împrejurări. De asemenea, Legile susțin că ar exista un contract implicit între ele și orice cetățean atenian, contract pe care Socrate, odată ajuns la maturitate, l-ar fi putut refuza, plecând liber din cetate cu toate bunurile sale. Nefolosindu-se însă de acest drept, Socrate a fost de acord implicit să fie loial Legilor. Apoi, un filozof ca Socrate fugar, ajuns în străinătate, ar fi ridicol și rău tratat. În sfârșit, dacă Legile de *aici* ar fi lezate, „surorile" lor din Hades nu-l vor trata bine pe răufăcător. Socrate va rămâne deci în închisoare și va muri peste două zile ca un cetățean profund loial chiar și unei cetăți nedrepte.

Platon ascute la maximum conflictul dramatic între *ceea ce lumea spune*, argumentul majorității expus de Criton, și argumentul filozofic, straniu, paradoxal, expus de filozof. *Felul* în care cei doi se exprimă (agitat, tulburat – Criton, calm, sigur pe sine – Socrate) și nu numai *ceea ce* ei spun contribuie la potențarea conflictului de idei și atitudini față de legi și datoriile cetățeanului. Personificarea Legilor – un mijloc tipic literar – introduce în scenă un element emoțional, cu scopul, după părerea mea, de a depăși o dificultate intrinsecă a argumentului socratic: trecerea, în baza unei analogii problematice, de la planul individual, concret – a nu face rău cuiva care ți-a făcut un rău – la planul colectiv, social, abstract – a nu face rău cetății, statului și legilor sale, care ți-au făcut un rău. Or, între nivelul individului și cel al cetății analogia și chiar izomorfismul sunt discutabile, dacă nu chiar false. Se schițează aici principiul subordonării individului față de cetate, dar și ideea că cetatea e o persoană colectivă – idei care vor fi reluate în *Gorgias* și *Republica*.

Dialogul, printre cele mai scurte și i mai simple sub raport structural ale lui Platon, a fost plasat printre operele timpurii și a fost considerat a fi fost scris îndată după *Apărarea lui Socrate*. De altfel, *Criton* continuă linia din *Apărare*, intenționând să-l justifice pe Socrate filozoful înaintea nu atât a majorității concetățenilor ingrați și răuvoitori, cât înaintea tribunalului posterității. *Criton* este totuși destul de diferit de dialogul „socratic" tipic: îi lipsește ironia, face apel la un vis profetic și, bineînțeles, utilizează mai sus amintita personificare a unor abstracțiuni – procedeu nemaiîntâlnit altundeva în opera lui Platon la acest nivel. Dacă Legile devin personaje, nu trebuie uitat nici de personajul Criton, al cărui portret psihologic e realizat cu mână de maestru: devotat fără rezerve lui Socrate și iubindu-l, Criton e un om practic, hotărât să facă orice pentru a-și salva prietenul, a cărui superioritate intelectuală o recunoaște, fără a-i putea accepta totuși cu inima ușoară consecințele. Criton nu-i un filozof. Nu-i nici măcar un intelectual. E un om bun.

CRITON

[SAU DESPRE DATORIE; DIALOG ETIC]

SOCRATE CRITON

I

43 a SOCRATE De ce ai sosit acum, Criton? Nu-i încă devreme?

CRITON Ba-i foarte devreme.

SOCRATE Cam ce moment al zilei, de fapt?

CRITON Abia se crapă de ziuă.

SOCRATE Mă mir că paznicul închisorii s-a lăsat înduplecat de tine.

CRITON Omul mi-e cunoscut, Socrate, fiindcă am venit aici de multe ori; a fost și „atenționat" de mine.

SOCRATE Ai sosit de curând, sau mai demult?

CRITON Binișor mai demult.

b SOCRATE Atunci de ce nu m-ai trezit îndată, ci ai stat alături în tăcere?

CRITON Nu era cazul, Socrate, și de fapt nici eu însumi n-aș fi vrut să am parte de atâta insomnie și necaz, cât am avut! Însă multă vreme te-am privit uimit văzând cât de liniștit dormeai. Intenționat nu te-am trezit, ca să-ți treci timpul cât mai plăcut posibil. Dacă și înainte, de-a lungul întregii vieți, te-am considerat un om fericit ca fire, cel mai mult te consider astfel acum, în mijlocul nenorocirii prezente, văzând cât de ușor și de liniștit o înduri.

SOCRATE Dar, Criton, ar fi nelalocul lui ca un om de vârsta mea să se tulbure fiindcă trebuie să moară!

CRITON Și alții de aceeași vârstă, Socrate, ajung în nenorociri c
similare; totuși vârsta deloc nu-i oprește să se tulbure din cauza acestei sorți.

SOCRATE Adevărat. Dar de ce-ai venit atât de devreme?

CRITON Aduc o veste tristă, nu pentru tine, pe cât se pare, ci pentru mine și toți prietenii tăi – dureroasă și amarnică – aș crede totuși că pentru mine e cel mai greu de îndurat!

SOCRATE Ce veste? Vrei să spui că a sosit corabia de la Delos? Căci eu trebuie să mor când ea sosește.[1] d

CRITON Încă n-a sosit, dar cred că va sosi astăzi, din câte anunță câțiva oameni veniți de la Sunion[2] și care au lăsat-o acolo. E limpede din aceste vești că va sosi azi și e neapărat, Socrate, ca mâine să-ți închei viața.

SOCRATE Să fie într-un ceas bun, Criton! Așa să fie, dacă-i pe placul zeilor! Totuși nu cred că va sosi azi corabia.

CRITON Pe ce te întemeiezi? 44 a

SOCRATE Am să-ți spun: Eu trebuie să mor în ziua care urmează sosirii corabiei.

CRITON O afirmă aceia care se ocupă cu astfel de treburi.

SOCRATE Nu cred totuși că ea va sosi azi, ci mâine. Mă bazez pe un vis pe care l-am avut în această noapte, puțin mai înainte. Și, iată, a fost chiar potrivit că nu m-ai trezit!

CRITON Ce vis era?

SOCRATE Mi-a apărut o femeie minunat de frumoasă întâmpinându-mă; purta haine albe, mă chema și mi-a zis: „În a treia zi vei b
ajunge-n rodnica Phthie“[3].

CRITON Straniu vis!

SOCRATE Însă limpede, pe cât mi se pare, Criton!

II

CRITON Prea limpede, pare-se! Însă, dragul meu Socrate, hai, crede-mă și pe mine și salvează-te! Într-adevăr, dacă tu vei muri, asupra mea cade nu o singură nenorocire; ci, în afară că voi fi lipsit de un

asemenea prieten, așa cum niciodată nu voi mai găsi un altul, în plus voi apărea multora, care nu ne cunosc bine pe mine și pe tine,
c că te-am neglijat, deși aș fi fost în stare să te salvez, dacă aș fi vrut să plătesc bani. Or, ce reputație ar fi mai rușinoasă decât aceasta – să dai impresia că prețuiești mai mult banii decât prietenii? Căci mulțimea nu va crede că tu n-ai vrut să pleci de aici, deși noi te-am îndemnat s-o faci![4]

SOCRATE Dar, iubite Criton, pentru ce ne pasă astfel de opinia mulțimii? Într-adevăr, cei mai chibzuiți – ei sunt mai vrednici de a fi luați în seamă – vor considera că totul s-a făcut așa cum se face.

d CRITON Numai că vezi tu, Socrate, e necesar să ne pese și de opinia mulțimii. Din ceea ce se petrece acum e limpede că mulțimea e capabilă să săvârșească nu doar cele mai mici rele, ci și cam pe cele mai mari, dacă cineva e vorbit de rău în rândurile ei.

SOCRATE Măcar de-ar fi în stare mulțimea să săvârșească cele mai mari fapte rele, pentru ca să fie în stare și de cele mai mari fapte bune! Ar fi bine să fie așa! Însă ei nu sunt în stare nici de unele, nici de celelalte. Nu-s capabili să producă nici un înțelept, nici un neghiob; ci fac la întâmplare orice le vine.[5]

e CRITON De acord! Însă, Socrate, spune-mi lucrul următor: Oare îți faci griji pentru mine și ceilalți prieteni ca, dacă tu scapi din închisoare, nu cumva turnătorii să ne necăjească, zicând că te-am răpit de aici, încât să fim nevoiți fie să pierdem toată averea sau
45 a bani mulți, fie să pățim și altceva pe deasupra? Dacă te temi de așa ceva, nu te mai sinchisi: căci, ca să te salvăm e drept ca noi să ne asumăm un atare risc și, dacă va trebui, chiar și unul mai mare decât ăsta. Așa încât crede-mă și nu face altminteri!

SOCRATE Îmi fac griji pentru astea și pentru multe altele, Criton.

CRITON Nu te teme deci de așa ceva! Căci sunt unii dispuși să te salveze și să te scoată de aici, care nici măcar nu cer mulți bani. Apoi nu știi că și turnătorii sunt ușor de mituit și că nici lor nu va
b trebui să le dăm mulți bani? Banii mei îți stau la dispoziție, fiind, cred, suficienți. Dar dacă, fiind cu grijă față de mine, nu vrei ca eu să cheltuiesc banii mei, sunt aici niște străini, gata ei să cheltuiască. Unul chiar a adus cu acest scop bani destui, Simmias tebanul. E

pregătit și Cebes și mulți alții.[6] Așa că, precum spun, nu șovăi să te salvezi, din teamă de astea. Nici să nu fii îngrijorat de ceea ce spuneai la tribunal, că nu vei avea, plecând în exil, cum să te descurci. Căci în multe alte locuri, oriunde vei ajunge, lumea te va primi bine. c
Iar dacă vei vrea să mergi în Tesalia, am acolo prieteni care te prețuiesc mult și care îți vor oferi siguranță, încât nimeni din Tesalia să nu-ți facă zile amare.

Pe deasupra, Socrate, nu mi se pare că e drept lucrul ăsta, ca tu să te predai pe tine însuți, deși-i posibil să te salvezi. Fiindcă astfel tu te grăbești să ajungi în situația în care inamicii tăi, care vor să te nimicească, se grăbesc și s-au grăbit să te aducă. În plus, cred că și pe fiii tăi îi trădezi, abandonându-i prin plecarea ta, deși ai putea d
să-i crești și să-i educi. În ceea ce te privește, ei vor trăi cum le va fi soarta. Iar soarta le va fi aceea de care obișnuiesc să aibă parte orfanii în lipsa părinților. Prin urmare, fie nu trebuie să faci copii, fie trebuie să te chinui laolaltă cu ei, crescându-i și educându-i. Dar tu mi se pare că ai ales calea cea mai lenește; ești însă dator să alegi ceea ce ar alege un bărbat bun și curajos, care declară că s-a preocupat toată viața de virtute. Așa că mi-e rușine pentru tine și pentru noi, e
prietenii tăi, ca nu cumva ce se petrece cu tine să creeze opinia că totul s-a întâmplat din cauza lipsei noastre de curaj; mă refer și la faptul că plângerea penală a ajuns la tribunal, deși s-ar fi putut să nu ajungă, și la felul în care a decurs procesul însuși, și la finalul ridicol[7] al afacerii: se va opina că noi am fugit din lașitate și lipsă 46 a
de curaj; că nici noi nu te-am salvat, nici tu pe tine însuți, deși se putea foarte bine, dacă am fi fost de cel mai mic folos! Ai grijă, Socrate, ca nu cumva răul să se îngemăneze cu rușinea atât pentru tine, cât și pentru noi! Cântărește astea, cu toate că nu mai e timp de cântărit, ci e momentul să fi încheiat deja. Soluția e una singură: totul trebuie făcut în noaptea ce vine. Dar, dacă amânăm, nu mai e cu putință nimic. Așadar, Socrate, crede-mă și nu face altminteri!

III

b SOCRATE Dragă Criton, avântul tău ar fi de mare preț, dacă ar fi însoțit și de dreptate. Dar, dacă nu e astfel, cu cât este mai mare, cu atât ar fi mai greu de îndurat. E neapărat deci să cercetăm dacă trebuie, sau nu, să facem ce spui. Fiindcă eu nu doar acum, ci întotdeauna am fost un om care să nu mă las convins de nici o altă motivație a mea, în afara argumentului rațional care, odată examinat, mi s-ar părea cel mai bun. Deci eu nu pot să refuz acum argumentele pe care le-am formulat înainte, doar fiindcă mă aflu în actuala situație, ci ele mi se par destul de asemănătoare: și prețuiesc și onorez aceleași argumente ca și mai înainte. Or, dacă în prezent nu vom avea alte argumente mai bune de invocat decât acelea, află că nu trebuie să fiu de acord cu tine, nici dacă puterea mulțimii ne va îngrozi, ca pe niște copii, cu și mai multe grozăvii decât cele de față – lanțuri, moarte și confiscări de avere.

c

Cum am putea cerceta aceste lucruri? Dacă am lua din nou ceea ce tu ai spus despre opinii: oare justificat am afirmat noi de fiecare dată, ori nu, că pe unele opinii trebuie să le luăm în seamă, iar pe altele nu? Sau înainte ca eu să trebuiască să mor, teza asta a fost justă, dar acum s-a vădit că a fost spusă altminteri, de dragul de a vorbi, fiind de fapt o glumă și o flecăreală?[8] Doresc să cercetez împreună cu tine, Criton, dacă argumentul mi se pare diferit în circumstanțele actuale, sau e identic, și să-l abandonăm, sau să-l credem.

d

S-a spus întotdeauna de către cei care consideră că ei vorbesc cu cap, așa cum și eu spuneam, că dintre opiniile pe care oamenii le formulează, ar trebui ca unele să aibă mare valoare, iar altele să n-aibă. Pe zei, Criton, nu ți se pare că e corect? Căci tu, omenește vorbind, nu vei muri mâine și actuala nenorocire n-ar trebui să te abată. Cercetează deci: nu ți se pare adecvat ce s-a zis că nu trebuie să onorăm toate opiniile omenești, ci pe unele da, iar pe altele nu, și nici opiniile tuturor oamenilor, ci pe ale unora da, iar pe ale altora nu? Nu-i asta adevărat?

e

47 a

CRITON E adevărat.

SOCRATE Pe cele bune trebuie să le onorăm, pe cele rele nu?

CRITON Da.

SOCRATE Cele bune nu aparțin oamenilor cu judecată, în timp ce opiniile rele – oamenilor fără judecată?

CRITON Desigur.

SOCRATE Dar în ce fel am înțeles asta? Oare omul care face b
gimnastică dă atenție pentru laudă, reproș și opinie oricărui om, sau unuia singur, cel care se întâmplă să fie medic sau antrenor?

CRITON Numai unuia singur.

SOCRATE Așadar, el trebuie să se teamă de reproșurile și să salute laudele acelui unic om, și nu pe ale mulțimii?

CRITON Evident.

SOCRATE Așadar, el trebuie să acționeze, să facă gimnastică, să mănânce, să bea în felul în care consideră nimerit unul singur, cel care conduce și se pricepe, mai curând decât să-i urmeze pe toți ceilalți?

CRITON Așa este.

SOCRATE Bine. Dacă însă el nu ascultă de acest unic ins, dispre- c
țuindu-i opinia și laudele, în schimb prețuiește vorbele celor mulți și nepricepuți, oare nu va păți un rău?

CRITON Bineînțeles.

SOCRATE Care-i răul acesta? Unde ajunge și la care dintre părțile celui care nu ascultă?

CRITON E clar că ajunge la corp. Pe acesta îl prăpădește.

SOCRATE De acord. Atunci nu merg lucrurile la fel și în restul cazurilor, Criton (ca să nu fim nevoiți să parcurgem totul)? E vorba despre cele drepte și cele nedrepte, despre cele urâte și frumoase, despre cele bune și cele rele, despre care noi deliberăm acum; oare noi trebuie să urmăm opinia mulțimii și de ea să ne temem, sau pe d
aceea a unuia singur, dacă el e un cunoscător? De el trebuie să avem rușine și teamă mai degrabă decât de toți ceilalți, nu-i așa? Iar dacă nu-l vom urma, vom strica și vom mutila acea entitate, care devine mai bună prin dreptate și e distrusă de nedreptate. Sau nu stau lucrurile astfel?

CRITON Ba cred că stau chiar așa, Socrate.

SOCRATE Dacă însă noi vom distruge ceea ce devine mai bun prin acțiunea sănătății, dar e și stricat prin acțiunea bolii, atunci
e când nu ascultăm de opinia cunoscătorilor, oare se poate trăi, având acea parte din noi stricată? Acea parte e corpul, nu-i așa?

CRITON Da.

SOCRATE Așadar, se poate trăi având un corp înjosit și stricat?

CRITON Deloc.

SOCRATE Dar oare se poate trăi cu acea parte stricată, pe care nedreptatea o mutilează, iar dreptatea o ameliorează? Sau consi-
48 a derăm că e inferioară corpului acea parte a noastră, oricare ar fi ea, unde locuiesc nedreptatea și dreptatea?[9]

CRITON În nici un caz.

SOCRATE Atunci e mai valoroasă?

CRITON Cu mult.

SOCRATE Așadar, preabunul meu, nu trebuie să ne sinchisim de ce vor spune cei mulți despre noi, ci de ce va spune cunoscătorul celor drepte și nedrepte – el, unul singur – și /de ce va spune/ adevărul însuși. Așa încât mai întâi n-ai pornit bine discuția, consi-
derând că noi trebuie să ne sinchisim de opinia mulțimii în privința
b lucrurilor drepte, frumoase și bune, cât și a contrariilor lor... Totuși, cineva ar putea zice că cei mulți sunt în stare să ne ucidă.

CRITON Și asta-i limpede. Ar putea-o spune, Socrate!

SOCRATE Adevărat. Dar chiar și așa, dragul meu, argumentul pe care l-am parcurs mi se pare încă solid, la fel ca înainte. Și privește iarăși, dacă rămânem sau nu la teza că trebuie să acordăm maxima valoare nu vieții, ci vieții bune.[10]

CRITON Rămânem.

SOCRATE Dar rămânem sau nu la teza că viața bună, frumoasă și dreaptă sunt același lucru?

CRITON Rămânem.

IV

SOCRATE Prin urmare, din cele convenite trebuie să cercetăm dacă e drept sau nu ca eu să încerc să ies de aici fără voia atenienilor. Iar

dacă va părea că e drept, să încercăm, iar dacă nu, să renunțăm la plan. Cât despre considerațiile pe care tu le invoci – despre cheltuieli, reputație, creșterea copiilor, mă tem, Criton, că astea în fapt sunt considerațiile celor mulți, care, fără minte, cu ușurință ar ucide și ar rechema la viață, dacă ar putea. Dar noi nu trebuie să cercetăm nimic altceva decât ceea ce am arătat acum, anume dacă va fi drept să plătim bani și să le fim recunoscători celor care mă vor scoate de aici, noi înșine ajutând la ieșire fugind, ori dacă cu adevărat vom proceda fără dreptate, comițând toate astea. Iar dacă se va vădi că vom face lucruri nedrepte, mă tem că ele nu trebuie luate în considerare în schimbul comiterii unei fapte drepte, nici dacă eu trebuie să mor, în caz că rămân aici în liniște, nici orice altceva aș îndura. d

CRITON Cred că e adevărat ce spui, Socrate. Cum să procedăm?

SOCRATE Să cercetăm împreună, prietene, și, dacă poți să obiectezi cumva la ceea ce voi spune, obiectează și eu te voi asculta. Dar dacă n-ai obiecții, încetează să-mi mai spui mereu același lucru, anume că trebuie să plec de aici fără voia atenienilor. Căci eu pun la mare preț să acționez convingându-te și nu fără a-ți da consimțământul. Privește deci principiul cercetării, spre a vedea dacă va fi adecvat, și încearcă să răspunzi la întrebarea mea în felul în care ți se pare cel mai potrivit. e 49 a

CRITON Voi încerca.

SOCRATE Afirmăm că de bunăvoie nu trebuie comise nedreptăți în nici un caz? Ori cumva că într-un anume caz trebuie comise nedreptăți, iar în altele nu? Sau că în nici un caz a comite nedreptăți nu-i nici bine, nici frumos, așa cum noi de multe ori am fost de acord mai înainte?[11] Sau cumva, deși am discutat între noi cu seriozitate atâta vreme, la vârsta pe care o avem nu ne-am dat seama că nu ne deosebim cu nimic de niște copii? Sau, fără îndoială, lucrurile stau așa cum am convenit înainte – fie că cei mulți sunt de acord, fie că nu, și fie că noi trebuie să îndurăm suferințe mai grave, fie mai ușoare decât acestea de față – anume că a comite nedreptatea e ceva rău și urât în oricare caz pentru cel care o comite? De acord, sau nu? b

CRITON De acord.

SOCRATE În nici un caz atunci nu trebuie să comitem nedreptăți.

CRITON Nu.

SOCRATE Și nici omul care a suferit o nedreptate nu trebuie să răspundă cu o nedreptate, după cum crede mulțimea, de vreme ce nu trebuie comise nedreptăți în nici un caz![12]

c CRITON Așa se arată.

SOCRATE Dar ce crezi? Să faci răul trebuie, sau nu?

CRITON Nu trebuie deloc, Socrate.

SOCRATE Dar oare e drept sau e nedrept ca cel care a suferit un rău să răspundă cu un rău, așa cum afirmă mulțimea?

CRITON În nici un chip!

SOCRATE Căci a face rău oamenilor nu se deosebește cu nimic de a comite o nedreptate.

CRITON Adevărat.

SOCRATE Așadar nu trebuie să răspundem cu o nedreptate, nici
d să facem rău nici unui om, orice am fi îndurat din partea lui. Uite-te bine, Criton, dacă ești de acord cu teza aceasta, ca nu cumva să fii de acord împotriva opiniei tale. Căci știu că sunt puțini oameni care cred și vor crede una ca asta! Or, cei care au această credință și cei care nu o au n-au cum discuta împreună, ci e necesar să se disprețuiască reciproc, când fiecare vede ceea ce a gândit celălalt. Așadar, cercetează și tu bine dacă ești de acord cu mine și-mi împărtășești opinia; și să pornim de la acest principiu, considerând că niciodată nu-i just nici să faci o nedreptate, nici să răspunzi cu o nedreptate, nici ca cel care a suferit un rău să se apere comițând un rău drept răspuns. Sau cumva te desparți de acest principiu și nu-l
e împărtășești? Eu unul așa am crezut și demult, așa cred și acum; dar dacă tu ai altă opinie, spune-mi-o și arată-mi-o. Însă dacă rămâi la cele de dinainte, ascultă urmarea acestui punct.

CRITON Rămân la cele de dinainte și sunt de acord cu tine. Ci vorbește.

V

SOCRATE Spun ceea ce urmează sau, mai curând, întreb: oare trebuie îndeplinite lucrurile despre care cineva ar fi de acord cu altcineva că sunt drepte, sau el poate să se sustragă prin înșelăciune?

CRITON Ele trebuie îndeplinite.

SOCRATE Atunci, ținând seama de asta, privește: dacă noi plecăm de aici fără să convingem cetatea, oare facem rău unora, și anume celor care cel mai puțin ar merita asta, sau nu? Și oare rămânem neclintiți în ceea ce am convenit că e drept, sau nu? 50 a

CRITON Nu-ți pot răspunde, Socrate, la întrebare, deoarece n-o înțeleg.[13]

SOCRATE Privește în felul următor: ce-ar fi dacă la mine, care sunt gata să fug de aici (sau cum vrei să numești asta), ar veni Legile și Comunitatea cetății și, stând înaintea mea, m-ar întreba:[14]

„Spune-ne, Socrate, ce-ți pui în gând să faci? Prin fapta asta pe care o întreprinzi, oare nu altceva faci decât că te apuci să ne distrugi pe noi, Legile, și întreaga cetate, pe cât ține de tine? Ori tu crezi că b acea cetate mai poate dura, fără să fie răsturnată, dacă sentințele date nu mai au putere, ci ajung neputincioase și sunt nimicite ca urmare a acțiunii unor particulari?" Ce vom răspunde, Criton, acestor vorbe și altora asemenea? Căci destui și mai ales un avocat[15] ar avea multe de spus despre faptul că astfel invalidăm legea care ordonă ca sentințele judecate de tribunale să aibă autoritate. Sau vom răspunde Legilor că Cetatea ne-a făcut o nedreptate și că a c judecat rău procesul? Asta, ori ce altceva le vom zice?

CRITON Asta, pe Zeus, Socrate!

SOCRATE Ce vom zice atunci, dacă Legile ne vor răspunde următoarele?

„Socrate, oare asta s-a convenit între noi și tine? Ori s-a convenit că ne ținem cu constanță de sentințele pe care cetatea le va judeca?" Iar dacă ne-am mira că Legile vorbesc, probabil că ne-ar răspunde: „Nu te mira, Socrate, de aceste spuse, ci răspunde, de vreme ce tu obișnuiești să te folosești de întrebări și de răspunsuri. d Hai, zi, ce anume ne reproșezi nouă și cetății încât încerci să ne

distrugi? Nu te-am adus pe lume noi mai întâi, nu prin intermediul nostru tatăl tău a luat-o de soție pe mama ta și te-a zămislit? Explică așadar: reproșezi ceva acelora dintre Legi care privesc căsătoriile, cum că nu sunt bune?" „Nu reproșez nimic", aș zice eu.

„Dar reproșezi ceva Legilor privitoare la creșterea celui născut și la educația sa, de care și tu ai beneficiat? Oare Legile stabilite pentru acestea n-au poruncit bine spunându-i tatălui tău că trebuie să
e te educe prin arta Muzelor[16] și gimnastică?" „Ba bine" aș spune.

„Bun, dar după ce te-ai născut, după ce ai fost crescut și educat, poți susține mai întâi că n-ai fi fost al nostru, în calitate de odraslă și servitor – tu și cu strămoșii tăi?[17] Iar dacă lucrurile stau astfel, oare crezi că tu și noi suntem pe picior de egalitate, când e vorba de dreptate? Crezi că e drept ca tu să ne faci nouă în replică orice noi ne apucăm să-ți facem ție?[18] De fapt, în raport și cu tatăl și cu stăpânul, dacă ți s-ar întâmpla să-i ai, tu nu ești plasat pe picior de egalitate, când vine vorba de dreptate, astfel încât să-i faci să sufere așa cum te-au făcut ei, nici nu-i bine, dacă ești certat, să le răspunzi
51 a cu ceartă, nici, dacă ești lovit, să-i lovești și tu ca răspuns, nici multe altele asemenea. Dar atunci față de patrie și Legi îți va fi asta cu putință? Astfel încât, dacă noi intenționăm să te nimicim, considerând că asta e drept, să intenționezi și tu să ne nimicești la rândul tău, pe cât poți, și să afirmi că, procedând astfel, faci ceea ce e drept, tu, veritabilul apărător al virtuții? Ori atâta ești de înțelept, încât ți-a scăpat din vedere că patria e mai prețioasă decât mama și
b tata și decât toți ceilalți strămoși; că e mai venerabilă și mai sfântă și are mai mare preț și la zei, și la oamenii cu judecată; că ea trebuie venerată și trebuie să i te supui și să o îndupleci când e mânioasă mai curând decât pe un tată; că, fie o convingi[19], fie faci ceea ce ea cere și, dacă cere să înduri, înduri în tăcere? Și chiar dacă ești lovit, ori legat, ori dacă ea te duce la război, urmând să fii rănit, ori să mori, pe toate astea ești dator să le faci și așa e drept. Și n-ai voie să cedezi, nici să dai înapoi, nici să-ți părăsești postul, ci la război, la
c tribunal și oriunde ești dator să faci ce-ți vor cere cetatea și patria, sau să le convingi de dreptatea ta. Să acționezi cu forța față de mamă și de tată e o impietate, dar cu mult mai mare e impietatea față de

patrie!" Ce vom răspunde, Criton, acestor spuse? Cumva Legile au dreptate, sau nu?

CRITON Cred că au.

SOCRATE „Cercetează, deci, Socrate, ar spune probabil Legile, dacă noi spunem adevărul că tu nu urmărești să procedezi cu dreptate prin ceea ce urmărești să faci acum. Căci noi, mai întâi te-am adus pe lume, te-am crescut, te-am educat, ți-am făcut parte, pe cât posibil, la toate lucrurile frumoase, ție și tuturor celorlalți cetățeni. Totuși, noi proclamăm public că am dat posibilitatea oricărui atenian ce ar dori ca, după ce a ajuns cetățean deplin și vede treburile cetății și pe noi, Legile, să plece luându-și averea și să se ducă încotro va vrea, în caz că nu-i suntem pe plac.[20] Și nici una dintre noi, Legile, nu-l împiedicăm și nu interzicem oricui vrea dintre voi să plece într-o colonie, dacă noi și cetatea nu-i suntem pe plac, sau să plece în altă parte, locuind ca străin oriunde ar dori și păstrându-și proprietatea sa.

Dar afirmăm despre acela dintre voi care va rămâne, după ce a văzut felul în care noi împărțim dreptatea și în care guvernăm cetatea în restul privințelor, că el prin faptă a fost deja de acord cu noi, anume să facă ceea ce noi poruncim. Și mai declarăm că omul care nu ascultă comite o triplă nedreptate: nu ascultă de noi care l-am adus pe lume, care l-am crescut și, în fine, că, deși a fost de acord să ne asculte, nici nu ne ascultă, nici nu ne convinge că facem ceva rău. Căci noi fără duritate îi punem înainte și îi cerem să facă ceea ce îi poruncim, permițându-i însă o alegere – fie să ne convingă, fie să execute; dar el nu face nici una din două.

Or, noi spunem, Socrate, că și tu cazi sub aceste acuzații, dacă vei face ceea ce intenționezi – ba, printre atenieni, nu ca unul foarte puțin afectat, ci printre cei care cel mai mult s-ar face vinovați de ele." Iar dacă le-aș întreba de ce, probabil că Legile mi-ar replica pe bună dreptate că, printre atenieni, eu aproape cel mai mult am acceptat acel acord. Ar spune, deci: „Socrate, avem dovezi importante că noi și cetatea ți-am fost pe plac. Căci n-ai fi locuit în ea în mod deosebit de toți atenienii, dacă nu ți-ar fi plăcut în mod deosebit! Într-adevăr, niciodată n-ai plecat din cetate la vreo sărbătoare

[în afară de o singură dată la Jocurile Istmice], sau oriunde în altă parte, cu excepția campaniilor militare[21]; nici n-ai făcut vreo altă călătorie în străinătate, precum ceilalți oameni, nici nu ți-ai arătat dorința de a cunoaște o altă cetate și alte legi, ci noi și cetatea noas-
c tră ți-am fost de ajuns. Atât de mult ne-ai preferat pe noi și ai fost de acord să fii guvernat conform nouă; de asemenea ai adus pe lume copii la noi, ca într-o cetate care ți-e pe plac!

Pe deasupra, în timpul procesului ți-a fost cu putință să contrapropui exilul drept pedeapsă, dacă ai fi vrut; astfel, ceea ce acum intenționezi să faci fără voia cetății ai fi făcut atunci cu voia ei. Atunci însă tu te-ai lăudat că nu te superi dacă trebuie să mori și ai preferat, așa cum ai declarat, moartea exilului. Acum însă nici de acele vorbe nu te rușinezi, nici față de noi, Legile, n-ai respect, punându-ți în gând să ne nimicești. Tu faci ceea ce sclavul cel mai
d abject ar face, când încerci să fugi, contrar înțelegerilor și acordului, în conformitate cu care te-ai învoit să ne fii cetățean.

Mai întâi, așadar, răspunde: e adevărat, când spunem că ai fost de acord să ne fii cetățean conformându-te nouă în faptă și nu în vorbe, sau nu-i adevărat?" Ce vom răspunde, Criton, la asta, decât că așa este?

CRITON E necesar, Socrate.

e SOCRATE „Oare nu încalci înțelegerile și acordurile față de noi, în situația în care nici n-ai convenit silit la ele, nici înșelat, nici într-un timp scurt, ci în șaptezeci de ani? În acest răstimp tu ai fi putut pleca, dacă nu ți-am fi fost pe plac și ți s-ar fi părut că înțelegerile sunt injuste. Tu însă n-ai preferat nici Lacedemona, nici Creta, despre care spuneai mereu că sunt bine guvernate[22], nici vreo alta
53 a dintre cetățile grecești, nici dintre cele barbare; ba ai ieșit de aici mai puțin decât o fac șchiopii, orbii și alți infirmi. E limpede: atât de mult față de ceilalți atenieni tu ne-ai plăcut pe noi, Legile, atât de mult ți-a plăcut cetatea! Într-adevăr, cui i-ar plăcea o cetate fără legi? Iar acum n-ai de gând să păstrezi cele convenite? Ar fi bine să ne asculți, Socrate, și să nu te faci de râs în urma fugii din cetate!"

VI

„Într-adevăr, dacă încalci convenția și greșești în aceste privințe, cercetează: oare îți vei face vreun bine ție ori prietenilor tăi? E aproape sigur că prietenii tăi riscă și ei să fugă, să fie lipsiți de cetățenie sau să-și piardă averile.[23] Iar tu însuți, dacă în primă instanță te vei duce într-una dintre cetățile cele mai apropiate, fie la Teba, fie la Megara – ambele sunt bine guvernate – vei veni, Socrate, ca inamic al constituțiilor lor; iar cei care se preocupă de statele lor te vor privi cu suspiciune, considerându-te un stricător de legi. Vei confirma astfel opinia judecătorilor, încât ei vor socoti că au dat o sentință dreaptă. Căci oricine e un stricător de legi ar apărea mai abitir a fi și un stricător de tineri și de oameni fără minte.

Dar dacă te vei feri de cetățile bine guvernate și de oamenii cei mai de ispravă? Făcând asta, oare va mai merita să trăiești? Sau îi vei aborda pe ei fără rușine în conversațiile cu ei – atunci ce fel de vorbe le vei spune, Socrate? Cumva exact pe acelea rostite de tine aici, cum că virtutea și dreptatea valorează cel mai mult pentru oameni, și la fel rânduielile și legile? Și nu crezi că felul acesta de a fi al lui Socrate le va apărea dezgustător? Imposibil să nu crezi.

Sau te vei îndepărta de acele locuri și te vei duce în Tesalia, la prietenii lui Criton? Într-adevăr, acolo domnesc cea mai mare dezordine și nelegiuire[24] și probabil că cei de acolo vor asculta cu plăcere cum, ca un bufon, ai fugit din închisoare deghizându-te fie cu ajutorul unor piei, fie în alte moduri folosite de fugari și schimbându-ți înfățișarea. Oare nimeni nu-ți va spune că tu, om bătrân, care în mod verosimil mai aveai puțin de trăit, ai cutezat să poftești să mai trăiești cu atâta nesimțire, încât ai încălcat Legile cele mai importante? Poate că nu, dacă nu vei jigni pe cineva; dar, dacă o vei face, vei auzi, Socrate, multe vorbe nedemne de tine. Vei trăi deci ascultător față de toți oamenii și ca un sclav. Ce altceva vei face în Tesalia decât să benchetuiești, ca și când ai fi fugit în Tesalia de dragul unui ospăț? Iar discursurile acelea despre dreptate și celelalte virtuți pe unde vor fi?

54 a

Dar poate că vrei să trăiești de dragul copiilor, ca să-i crești și să-i educi? Îi vei duce și pe ei în Tesalia și îi vei crește și educa, făcând din ei niște străini, pentru ca ei să aibă o bucurie și de pe urma acestui fapt? Sau nu, ci, fiind crescuți aici, ei vor crește și vor fi educați mai bine, dacă tu rămâi în viață, fără să fii cu ei? Căci (zici tu) prietenii tăi se vor ocupa de ei. Dar oare, dacă te duci în Tesalia, se
b vor ocupa de ei, iar dacă te duci la Hades, nu se vor ocupa? Se vor ocupa oricum, dacă există vreun folos de pe urma celor care spun că-ți sunt prieteni!

VII

Însă, Socrate, ascultă de noi care te-am crescut! Nu prețui copiii, viața și orice altceva mai mult decât dreptatea, pentru ca, mergând la Hades, să le declari în favoarea ta pe toate astea magistraților de acolo![25] Căci nici aici pentru tine ori pentru altul dintre prietenii tăi fuga nu e mai bună, mai dreaptă, mai pioasă; și nici acolo, când vei ajunge, nu-ți va fi mai bine. Acum, dacă vei pleca, pleci după ce
c ai suferit o nedreptate, nu din cauza noastră, ci a oamenilor.[26] Dar, dacă vei pleca, răspunzând cu o nedreptate și un rău la nedreptate și la rău, vei încălca înțelegerile și acordurile cu noi, făcând rău acelora cărora cel mai puțin se cuvenea – ție, prietenilor, patriei și nouă. În acest caz, și noi ne vom mânia pe tine cât timp trăiești, și suratele noastre de acolo, Legile de la Hades, te vor primi fără bunăvoință, știind că ai încercat să ne nimicești, pe cât ți-a stat în putință.

Așadar, să nu te convingă Criton să faci mai curând ceea ce
d spune el decât ceea ce spunem noi!"

VIII

Să știi, dragă prietene [Criton], că mie mi se pare că aud astfel de vorbe, după cum coribanților li se pare că aud sunetele de flaut[27]; iar acest ecou tot răsună în mine și mă face să nu pot asculta

altceva. Așadar, dacă vei vorbi împotriva ăstor vorbe, pe cât cred, să știi că vei vorbi degeaba.[28] Totuși, dacă crezi că vei putea obține mai mult, vorbește!

CRITON Nu, Socrate, n-am ce să spun.

SOCRATE Atunci să lăsăm lucrurile așa cum sunt acum, Criton, e
și să pășim pe această cale, de vreme ce pe ea ne conduce Zeul![29]

EUTHYPHRON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Într-o zi, în preajma locuinței așa-numitului „arhonte-rege" (magistratul însărcinat cu administrarea proceselor criminale), Socrate se întâlnește cu o cunoștință mai veche: Euthyphron. O primă simetrie și, totodată, o primă deosebire între cei doi: ambii se află unde se află, fiindcă au pe rol un proces. Însă Socrate este acuzat într-un proces public (*graphé*), în vreme ce Euthyphron este el însuși acuzator, dar într-un proces privat (*díke*). Vine și o a doua simetrie: ambele procese sunt despre impietate. Urmează însă și a doua diferență: Socrate a fost acuzat de Meletos, Anytos și Lycon în numele întregii Cetăți de impietate, respectiv că introduce „divinități noi" în Cetate și nu le recunoaște pe cele ale Cetății. Euthyphron își acuză propriul tată de omucidere involuntară, fiindcă nu s-a îngrijit de condiția unui zilier, care mai înainte ucisese la beție un sclav al casei, ci l-a abandonat pe ucigaș rănit și legat într-un șanț, până ce acesta a murit. Or, Euthyphron pretinde că e expert în cele religioase și că acționează astfel din convingerea nestrămutată că, dacă ar fi lăsat omorul tatălui nepedepsit, ar fi comis un act de gravă impietate. Trebuie reamintit aici că, neexistând la Atena ceva similar parchetului sau procuraturii, care să se autosesizeze în cazul unei infracțiuni cu intenție sau din culpă, acuzația de omor trebuia

formulată de o rudă a ucisului, pentru ca să aibă loc un proces și ucigașul să fie pedepsit. Or, se pare că zilierul omorât de tatăl lui Euthyphron nu avusese pe nimeni, astfel încât moartea sa, nefiind de vreo patru ani nici răzbunată, nici ispășită, Euthyphron crede că ea ar fi putut conduce la o pângărire în termeni religioși a tatălui și a familiei. (Că un omor involuntar rămas neispășit putea conduce la o pângărire, atrăgând pedeapsa zeilor, constituia într-adevăr o credință arhaică, pe care o regăsim cu asupra de măsură în tragedia lui Sofocle, *Oedip Rege*.)

Urmează însă și o a treia simetrie a dialogului, mai profundă, urmată și ea de o a treia diferență: nici Socrate, nici Euthyphron nu sunt niște cetățeni banali, „normali" Ambii acționează din convingere și își urmează neabătut calea neobișnuită pe care au decis să meargă; de asemenea, ambii sunt priviți cu suspiciune de majoritate. Și iată și cea de-a treia diferență: Socrate, ne arată Platon, este mai presus de mulțime sub raport intelectual și moral, în vreme ce Euthyphron ar fi mai prejos de ea. De aceea, primul provoacă invidia și ura, în vreme ce al doilea – numai râsul, când vorbește în adunările publice, în care se pretinde expert religios și profet.

Dialogul – cu o structură foarte simplă – constă în punerea la probă (*élenchos*) din partea lui Socrate a pretenției de pietate a lui Euthyphron, cu pretextul că, dacă ar învăța *ce este pietatea*, Socrate s-ar putea apăra mai bine la tribunal de acuzațiile lui Meletos și compania. Însă cele patru încercări de definiție ale pietății oferite pe rând de Euthyphron și de Socrate vor fi respinse de punerea la probă, iar în final cei doi se despart fără să fi ajuns la un rezultat. Nu vom afla din acest dialog *ce este pietatea*.

După părerea mea, Euthyphron nu este neapărat personajul nătâng și clovn pe care critica adesea îl vede în el. Teama lui de pângărire rămâne, desigur, superstițioasă (ori „fundamentalistă" cum au spus unii), iar capacitatea lui de a-și analiza convingerile și opiniile e foarte limitată. Dar în spatele atitudinii sale ghicesc o conștiință mai înaltă, a cărei exigență nu știe s-o exprime – a păcatului și a vinei: el crede, pesemne, că în lipsa unui proces un om ucis, oricine ar fi el și orice ar fi făcut, își pierde caracteristica lui

umană. Intentând un proces tatălui său, Euthyphron dorește ca zilierului care murise neomenește – legat și rănit într-un șanț, în frig – să i se recunoască cel puțin o moarte omenească.

Diogenes Laertios consemnează informația neconfirmată de nimic că, aflat sub influența lui Socrate, Euthyphron a renunțat la procesul împotriva tatălui său. Totuși, probabil că nu așa s-a întâmplat. Cei doi, întâlniți pentru o clipă, se despart definitiv, mergând fiecare pe drumul său. Unul va fi în continuare tratat drept un nebun, celălalt drept un inamic public. Pe unul îl așteaptă râsul, pe celălalt moartea. Cât despre sfințenie și pietate și a ști în ce constau ele, dezbaterea și dezbinarea continuă până azi printre noi.

EUTHYPHRON

[SAU DESPRE PIETATE; DIALOG CARE SUPUNE LA PROBĂ]

EUTHYPHRON SOCRATE

I

2 a EUTHYPHRON[1]: Ce ți s-a întâmplat mai deosebit, Socrate, pentru ca tu să-ți abandonezi preumblările obișnuite prin Liceu[2] și să te preumbli pe aici, în preajma Porticului regal?[3] Căci nu pot crede că ai și tu de-a face cu un proces privat, ca și mine.

SOCRATE Atenienii nu-i spun ăstuia „proces privat", Euthyphron, ci „acțiune publică".[4]

EUTHYPHRON Ce spui? Cineva, pare-se, a intentat o acțiune pu-
b blică împotriva ta? Că doar nu mi te închipui pe tine capabil de așa ceva, de a fi intentat tu o acțiune împotriva altuia![5]

SOCRATE Bineînțeles că nu.

EUTHYPHRON Deci altul a intentat-o împotriva ta?

SOCRATE Desigur.

EUTHYPHRON Cine e?

SOCRATE Nici eu însumi, Euthyphron, nu-l cunosc bine pe omul ăsta. Cred că e unul tânăr și necunoscut. Îl cheamă, pare-se, Meletos și e din dema Pitthys; asta dacă ai în minte pe unul, Meletos Pittheul – cu păr lung și drept, barbă cam rară, nas coroiat.

c EUTHYPHRON Nu-mi dau seama, Socrate. Dar ce acțiune publică a intentat împotriva ta?

SOCRATE Ce acțiune? Nu una de rând, cred. Căci nu-i de colo ca un tânăr să cunoască un lucru așa de important: or, acest om, precum afirmă, știe în ce fel tinerii sunt corupți și cine le sunt corupătorii. Se pare că e un om înțelept. Și văzând el neștiința mea, deoarece îi corup pe cei de-o vârstă cu el, vine să mă acuze înaintea cetății, ca înaintea unei mame.[6] Și mi se pare că el e singurul om politic care începe cum se cuvine: într-adevăr, e cuvenit să te îngri- d
jești mai întâi de felul în care tinerii vor deveni cât se poate de buni, după cum e firesc ca bunul agricultor mai întâi să se îngrijească de plantele tinere, mai apoi și de celelalte. Așa și Meletos: mai întâi, pesemne, ne curăță pe noi, cei care stricăm răsadurile tinere, după 3 a
cum spune. Apoi e limpede că, după asta, îngrijindu-se de cei mai vârstnici, va avea meritul de a aduce cetății foloase foarte mari și numeroase – așa cum e și cazul pentru cineva care a pornit de unde a pornit el.

EUTHYPHRON Mi-aș dori să fie așa, Socrate, însă mă tem să nu se întâmple pe dos. Căci îmi pare evident că, atunci când încearcă să-ți facă ție rău, el începe prin a face rău cetății pornind chiar de la temelia ei.[7] Însă spune-mi: după el, ce anume faci tu ca să-i strici pe tineri?

SOCRATE Ceva bizar, dragul meu, pe cât aud: zice că eu sunt un b
făcător de zei, deoarece fac zei noi și nu recunosc zeii vechi. M-a adus la judecată din cauza acestor lucruri, așa zice.

EUTHYPHRON Înțeleg, Socrate. Asta se întâmplă fiindcă tu vorbești despre daimonul care-i mereu cu tine. Așadar, ți-a intentat acțiunea acuzându-te că faci inovații în materie de zei și vine la tribunal ca să te calomnieze, știind că asemenea calomnii au mare trecere la cei mulți. Că doar și de mine râd cei mulți, luându-mă drept nebun, când le vorbesc despre cele divine în Adunare și când c
le prorocesc viitorul. Și totuși nu le-am prezis nimic neadevărat; însă ei sunt invidioși pe oamenii de felul nostru. Nu-i cazul să ne sinchisim de asta, ci trebuie să-i înfruntăm.[8]

SOCRATE Nu-i grav pesemne, iubite Euthyphron, să dai ocazie de râs. Pe cât mi se pare, nu le pasă prea mult atenienilor dacă gândesc că cineva se pricepe grozav de bine la ceva, cu condiția să

nu-i învețe și pe alții înțelepciunea lui. Dar, dacă ei cred că-i face și
d pe alții înțelepți, se mânie pe acel om, fie din invidie, precum spui, fie dintr-o altă cauză.

EUTHYPHRON Nu doresc deloc să le pun la încercare atitudinea față de mine în această privință.

SOCRATE Probabil că tu dai impresia că te pui rar la dispoziția altora și că nu vrei să-i înveți pe alții înțelepciunea ta. Mie însă mi-e teamă să nu le par, din cauza iubirii mele de oameni, că vorbesc oricui fără opreliște despre orice subiect, nu numai că fără a lua bani, dar și că eu însumi aș da bani cu plăcere, numai să vrea cineva să mă asculte. Dacă deci, cum spuneam, ar urma să râdă de mine, precum zici că râd de tine, n-ar fi deloc neplăcut să ne tre-
e cem timpul la tribunal cu glume și râsete; dacă însă au de gând să fie serioși, nu-i limpede decât pentru voi, prezicătorii, pe ce cale o va lua tărășenia asta.

EUTHYPHRON Probabil că n-o să se întâmple nimic rău; procesul tău va decurge după voia ta și cred că și al meu, după a mea.[9]

II

SOCRATE Dar în ce constă procesul tău, Euthyphron? Ești urmărit, sau tu urmărești cu acuzația pe cineva?

EUTHYPHRON Urmăresc.

SOCRATE Pe cine?

4 a EUTHYPHRON Fiindcă îl urmăresc pe omul pe care îl urmăresc, las impresia că sunt nebun.

SOCRATE Ce spui? Urmărești cumva pe cineva care zboară?[10]

EUTHYPHRON Nici vorbă să zboare, mai ales că se întâmplă să fie foarte bătrân!

SOCRATE Cine-i?

EUTHYPHRON Tatăl meu.

SOCRATE Al tău, prietene?

EUTHYPHRON Da, chiar el.

SOCRATE Care-i acuzația și care-i obiectul procesului?

EUTHYPHRON Omor, Socrate.

SOCRATE Heracle! Cu adevărat ignoră cei mulți care-i calea cea dreaptă! Căci nu cred că e în puterea oricărui venit să procedeze b
drept în acest caz, ci e numai în puterea cuiva deja foarte avansat în înțelepciune.

EUTHYPHRON Foarte avansat, într-adevăr, pe Zeus, Socrate!

SOCRATE Cumva este o rudă cine a fost omorât de tatăl tău? Clar, așa este. Căci nu l-ai fi acuzat de omor când ucisul ar fi un străin.

EUTHYPHRON E ridicol, Socrate, să consideri că e vreo deosebire dacă cel ucis este străin, sau o rudă; ci numai un singur lucru trebuie avut în vedere, dacă asasinul l-a omorât în mod legal, sau nu; și dacă a făcut-o în mod legal, trebuie lăsat în pace. Dar, dacă n-a omorât legal, trebuie să-l aduci la judecată, chiar dacă împarți cu asasinul masa și casa. Căci pângărirea e egală, dacă trăiești laolaltă c
cu acel om, știind despre ce e vorba, și nu te cureți pe tine însuți și pe el prin aceea că-l urmărești în justiție.[11]

În cazul dat, cel care a murit era un client al meu, care ne muncea pe simbrie pe pământul pe care noi îl lucram la Naxos.[12] Îmbătându-se și înfuriindu-se pe unul dintre sclavii casei noastre, îi taie ăstuia gâtul. Tatăl meu îl leagă de mâini și de picioare pe simbriaș și-l zvârle într-o groapă. Apoi trimite la Atena un om ca să afle de la exeget[13] ce anume era de făcut. În timpul acesta nu și-a bătut d
capul cu cel legat, neglijându-l, fiindcă îl considera un ucigaș și se gândea că nu-i nici o pagubă dacă ar fi să moară – ceea ce s-a și întâmplat. Într-adevăr, omul a murit de la foame, frig și legături, înainte să sosească solul de la exeget. Așa fiind, și tata, și restul rudelor sunt mânioase pe mine, fiindcă îl urmăresc în justiție pe tata pentru omor; ei zic că el n-a omorât, dar și că, fie și dacă chiar a omorât pe cineva, tot nu trebuie să ne pese de un asemenea ins, deoarece el, cel omorât, a fost un ucigaș. Căci, zic ei, e o impietate ca e
fiul să-și cheme tatăl la judecată. Habar n-au, Socrate, care-i atitudinea divinității față de pietate și impietate.

SOCRATE Dar, Euthyphron, pe Zeus, tu crezi că înțelegi cum stau lucrurile cu cele divine și cu ce-i pios și ce-i nepios chiar atât de exact, încât, având în vedere faptele întâmplate în felul în care

zici, să nu te temi ca, judecându-te cu taică-tu, să nu ajungi să săvârșești și tu ceva nepios?

5 a EUTHYPHRON Complet nefolositor aș fi, Socrate, și prin nimic nu s-ar mai deosebi Euthyphron de mulțimea oamenilor, dacă n-aș cunoaște precis toate asemenea lucruri!

SOCRATE Atunci, minunat Euthyphron, ar fi mare lucru pentru mine să-ți devin elev și, înaintea acestui proces contra lui Meletos, să apelez la el în prealabil[14] spunându-i aceste lucruri, anume că și mai înainte am prețuit mult cunoașterea celor divine; și că acum, deoarece Meletos susține că eu vorbesc necugetat și inovez în mate-
b rie de zei, comițând erori, m-am făcut elevul tău. „Și dacă, Meletos, aș spune eu, ești de acord că Euthyphron este înțelept în aceste privințe, consideră că și eu am opinii corecte și nu te judeca cu mine. Dar dacă nu, fă-i înaintea mea un proces învățătorului, ca unuia care-i strică și-i nimicește pe cei mai în vârstă, anume pe mine și pe tatăl său – pe mine fiindcă îmi dă lecții, pe tată, fiindcă îl ceartă și îl pedepsește." Iar dacă nu va vrea să mă asculte și să renunțe la proces, nici nu vrea să te acuze pe tine în locul meu, pot spune la tribunal aceleași lucruri pe care i le-am spus lui, în ape-
lul prealabil.

c EUTHYPHRON Pe Zeus, Socrate, dacă el s-ar apuca să-mi facă un proces, aș găsi eu, socotesc, pe unde-i la el ceva dubios și s-ar vorbi mult la tribunal mai curând despre el decât despre mine!

III

SOCRATE Dragă prietene, tocmai cunoscând toate astea, doresc să-ți devin elev. Știu că Meletos ăsta ori vreun altul dau impresia că nici nu te văd pe tine, în schimb la mine el s-a uitat cu atâta age-
rime și ușurință, încât mi-a și intentat un proces pentru lipsă de respect față de religie. Acum însă, pe Zeus, lămurește-mi ceea ce susții că știi cu atâta convingere: ce înseamnă să n-ai, sau să ai respect
d față de religie în legătură cu un omor și cu tot restul?[15] Sau nu este piosul identic cu sine în orice activitate, iar nepiosul – mă refer la

orice urmează să fie nepios – nu-i contrar oricărui pios, însă-i la fel cu sine însuși având în totalitate o anume unică formă?[16]

EUTHYPHRON Ba da, absolut.

SOCRATE Atunci, zi-mi: ce spui că sunt piosul și nepiosul?

EUTHYPHRON Spun că piosul este exact ceea ce fac eu acum: să-l urmăresc în justiție pe cel care comite o fărădelege, fie în caz de omor, fie furând obiecte consacrate, sau păcătuiește cu altceva dintre astea – fie că el îmi e tată, mamă, fie oricine altcineva. Iar a e nu-l urmări este nepios.[17] Privește, Socrate, ce dovadă solidă a legii[18] îți dau că lucrurile așa stau – ceea ce am spus și altora – anume că așa e drept să procedezi și că nu trebuie îngăduit omul nerespectuos față de religie, indiferent cine s-ar întâmpla să fie el: 6 a într-adevăr, oamenii obișnuiesc să-l considere pe Zeus cel mai bun și mai drept dintre zei; or, ei admit că acesta și-a pus tatăl /Cronos/ în lanțuri, fiindcă în chip nedrept își devorase fiii; dar și /Cronos/ l-a castrat pe tatăl său /Uranos/ pentru fapte asemănătoare.[19] Pe de altă parte, oamenii se mânie pe mine fiindcă îmi urmăresc în justiție tatăl care a comis o fărădelege; prin urmare, ei înșiși afirmă despre zei și despre mine lucruri contrare /între ele/.

SOCRATE Oare ăsta să fie motivul pentru care sunt acuzat, Euthyphron, că accept cu greutate ceea ce se spune despre zei?[20] Din care cauză, unul sau altul va susține că mă aflu în greșeală. Acum însă, dacă și tu, care te pricepi bine la lucrurile astea, crezi b la fel, trebuie să mă dau bătut, pare-se. Căci ce mai pot să zic, când chiar eu am fost de acord că despre lucrurile astea nu știu nimic? Dar spune-mi, te rog în numele /lui Zeus al/ Prieteniei, tu chiar socotești că astfel de fapte s-au petrecut cu adevărat?

EUTHYPHRON Ba încă și mai uimitoare decât acestea, Socrate, ignorate de mulțime![21]

SOCRATE Prin urmare, tu socotești că într-adevăr există războaie ale zeilor între ei, uri cumplite, bătălii și alte multe asemenea, pe care le povestesc poeții și pe care le înfățișează – pe ele și pe alte fapte sfinte – pictorii buni; de pildă, la Marile Panathenee e purtat c la Acropole peplosul acoperit cu astfel de picturi.[22] Să afirmăm că toate acele picturi reprezintă realități?

EUTHYPHRON Nu numai acelea, Socrate, ci, cum îți spuneam adineaori, dacă dorești, îți voi povesti multe alte întâmplări despre divinități, despre care știu că, dacă le-ai asculta, vei rămâne înmărmurit.

SOCRATE Nici o mirare. Însă pe astea mi le vei povesti altădată, când vom avea răgaz. Acum însă, încearcă să-mi răspunzi mai precis la ceea ce te-am întrebat adineaori. Căci, prietene, mie, care te
d întrebam ce e piosul, nu mi-ai lămurit mai înainte îndeajuns ce este acela, ci mi-ai spus că piosul asta este, ceea ce tu faci acum, anume să-ți urmărești tatăl în justiție.

EUTHYPHRON Și ți-am spus adevărul, Socrate.

SOCRATE Poate. Dar tu afirmi că și multe alte lucruri sunt pioase.

EUTHYPHRON Și chiar sunt.

SOCRATE Îți amintești că nu asta ți-am cerut, să-mi explici unul sau două cazuri de pietate din multe, ci să-mi explici acea formă însăși, prin care toate cele pioase sunt pioase. Căci ai afirmat că
e cele nepioase sunt nepioase și cele pioase sunt pioase în baza unei unice forme.[23] Ori nu-ți amintești?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Arată-mi deci ce este această formă, pentru ca, privind la ea și folosindu-mă de ea ca de un model[2] să declar pios orice act asemănător cu ea dintre cele pe care fie tu, fie altcineva le-ar face, și să declar nepios ceea ce n-ar fi asemănător cu ea.

EUTHYPHRON Dacă asta vrei, Socrate, îți voi explica și în acest fel.

SOCRATE Da, vreau.

IV

EUTHYPHRON Pios este ceea ce-i drag[25] zeilor, iar ceea ce nu-i drag
7 a e nepios.

SOCRATE Minunat, Euthyphron! Ai răspuns acum în felul în care am căutat să te fac să răspunzi. Dar dacă este și adevărat, asta încă nu știu; însă e clar că tu vei arăta că e adevărat ceea ce spui.

EUTHYPHRON Așa este.

SOCRATE Să cercetăm prin urmare afirmațiile acestea. Ceea ce-i iubit de zei, deci, și omul iubit de zei[26] sunt pioase, iar ceea ce-i urât de zei și omul urât de zei sunt nepioase. Piosul și nepiosul nu sunt la fel, ci sunt contrarii unul altuia. Nu-i așa?

EUTHYPHRON Așa-i.

SOCRATE Și se pare că s-a afirmat corect.

EUTHYPHRON Cred că da, Socrate. b

SOCRATE Dar nu s-a afirmat și că zeii se sfădesc între ei, că sunt în dezacord unii cu alții și că există ură între ei?

EUTHYPHRON S-a afirmat, da.

SOCRATE Or, ce fel de lucruri sunt în joc pentru ca dezacordul asupra lor să nască ură și mânie, preabunule? Să cercetăm însă în felul următor: dacă eu și cu tine am fi în dezacord cu privire la mărimea unui număr, dezacordul respectiv ne face dușmani și mânioși unul pe celălalt, sau cumva, dacă recurgem la calcul, am scăpa repede de acele sentimente? c

EUTHYPHRON Fără îndoială.

SOCRATE Dacă deci am fi în dezacord asupra unor dimensiuni, am înceta repede să fim în dezacord, dacă ne-am pune să măsurăm.

EUTHYPHRON Asta este.

SOCRATE Și am putea decide asupra greutăților, dacă ne-am apuca să cântărim, cred.

EUTHYPHRON Desigur.

SOCRATE Atunci, care sunt acele dezacorduri în urma cărora, neputând ajunge la o decizie, am deveni dușmani între noi și ne-am mânia unul pe altul? Probabil că nu ai răspunsul la îndemână. d Urmărește ce spun, dacă nu cumva dezacordul privește lucrurile următoare: dreptul și nedreptul, frumosul și urâtul, binele și răul. Oare nu tocmai pentru acestea, când nu cădem de acord asupra lor și nu putem să ajungem la o decizie suficientă în privința lor, ajungem la dușmănie între noi, și eu, și tu, și toți oamenii?

EUTHYPHRON Da, despre acest dezacord vorbim, în legătură cu ceea ce menționezi.

SOCRATE Dar zeii, Euthyphron? Dacă ei sunt în dezacord în vreo privință[27], nu asupra acestor lucruri vor fi în dezacord?[28]

EUTHYPHRON E necesar.

e SOCRATE Atunci, stimate Euthyphron, potrivit ție, și printre zei unii cred că unele lucruri sunt drepte, unele nedrepte, unele frumoase, unele urâte, unele bune, unele rele, iar alții – alte lucruri. Căci ei nu s-ar fi certat între ei, dacă n-ar fi fost în dezacord asupra acestor lucruri. Nu-i așa?

EUTHYPHRON E adevărat ce spui.

SOCRATE Însă fiecare iubește acele lucruri pe care le consideră frumoase, drepte și bune; iar pe cele contrare acestora le urăște?

EUTHYPHRON Absolut.

SOCRATE Atunci, după tine, unii zei consideră unele lucruri drepte, alții tot pe aceleași nedrepte – lucruri despre care, având ei
8 a opinii diferite, se ceartă și se războiesc între ei. Sau nu-i așa?

EUTHYPHRON Așa este.

SOCRATE Aceleași lucruri, prin urmare, sunt și ar putea fi și urâte, și iubite de zei.

EUTHYPHRON Așa se pare.

SOCRATE Atunci, în baza acestui raționament, aceleași lucruri ar fi și pioase, și nepioase.

EUTHYPHRON Există riscul.

SOCRATE Atunci, minunat prieten, nu mi-ai răspuns la ce te-am întrebat. Căci nu te-am întrebat ce anume se întâmplă să fie și pios, și nepios. Însă mi-ai răspuns că ceea ce e iubit de zei va fi și urât de
b zei. În consecință, nu e de mirare, Euthyphron, dacă fapta aceasta a ta, de a-ți pedepsi tatăl, este dragă lui Zeus, dar e dușmană lui Cronos și lui Uranos, și tot ea e iubită de Hefaistos și dușmană Herei[29] și la fel și pentru alți zei, dacă zeii sunt în dezacord unii cu alții despre ea.

EUTHYPHRON Cred, Socrate, că nici un zeu nu e în dezacord asupra faptului următor – că trebuie să fie pedepsit acela care îl omoară pe un altul pe nedrept.

SOCRATE Ai auzit cumva despre vreun om, Euthyphron, care
c să pună la îndoială că cel care omoară în mod nedrept sau comite orice delict nu trebuie să fie pedepsit?

EUTHYPHRON Însă în nici un chip ei nu încetează să discute în contradictoriu lucrurile astea și în alte părți, și mai ales la tribunale. Căci, după ce comit o mulțime de delicte, fac și spun orice ca să scape de pedeapsă.

SOCRATE Așadar, ei sunt de acord că au comis delicte și totuși, în pofida acestei recunoașteri, susțin că nu trebuie să fie pedepsiți?

EUTHYPHRON Nici vorbă de așa ceva!

SOCRATE Prin urmare, ei nu fac și spun chiar orice. Căci cred că nu îndrăznesc să susțină și nici nu au o dispută asupra faptului că d
nu trebuie să fie pedepsiți, dacă comit un delict; ci, cred, ei neagă faptul că au comis delicte. Nu-i așa?

EUTHYPHRON Adevărat.

SOCRATE Nu faptul că cel care comite delicte trebuie să fie pedepsit este obiectul disputei lor, ci acela de a ști cine este cel care a comis fapta, ce a făcut și când.

EUTHYPHRON Adevărat.

SOCRATE Nu cumva aceleași lucruri pățesc și zeii, dacă-i adevărat că se ceartă despre ceea ce-i drept și nedrept, așa cum spui tu, și că unii dintre ei susțin că alții au comis delicte, iar aceștia neagă asta? Însă cu siguranță, dragul meu, nimeni, nici zeu, nici om nu e
îndrăznește să susțină că cel care a comis un delict nu trebuie să fie pedepsit.

EUTHYPHRON Da, asta-i adevărat, Socrate, la modul general.

SOCRATE Disputa se poartă, cred, asupra fiecăreia dintre fapte de către cei care sunt în dispută – fie oameni, fie zei, dacă zeii au dispute. Unii susțin că o anumită faptă s-a comis pe drept, alții pe nedrept. Nu-i așa?

EUTHYPHRON Întru totul.

SOCRATE Atunci, dragă Euthyphron, învață-mă, rogu-te, și pe mine, ca să ajung mai înțelept: ce dovadă ai că toți zeii consideră 9 a
că a murit în mod nedrept acel simbriaș care a ucis, fiind legat de către stăpânul celui omorât, și căruia i-a venit sfârșitul mai repede din cauza legăturilor, înainte ca cel care l-a legat să afle de la interpret ce era de făcut; și /ce dovadă ai/ că este drept în cazul unui astfel de om ca tatăl să fie acuzat și denunțat pentru omor de către

fiu? Haide, încearcă să-mi arăți cu claritate în acest caz că *toți* zeii
b socotesc negreșit dreaptă o astfel de faptă! Iar dacă-mi vei lămuri asta, nu voi înceta niciodată să te laud pentru înțelepciune.

EUTHYPHRON Pesemne că nu-i o treabă de scurtă durată, Socrate, ținând seama de faptul că explicațiile mele ar fi chiar foarte clare!

SOCRATE Pricep: spui asta fiindcă ți se pare că eu sunt mai încet la învățătură decât judecătorii, căci e clar că lor le vei arăta că asemenea fapte /precum cele ale tatălui tău/ sunt nedrepte și că toți zeii le urăsc.

EUTHYPHRON /Vor înțelege asta/ foarte clar, Socrate, dacă mă vor asculta vorbindu-le.

c SOCRATE Te vor asculta, numai să le pari că vorbești bine! Însă uite la ce mă gândeam în timp ce vorbeai și îmi ziceam în sinea mea: „Chiar dacă Euthyphron mi-ar arăta foarte limpede că toți zeii consideră o asemenea moarte nedreaptă, ce am învățat eu în plus de la Euthyphron despre ce sunt piosul și nepiosul? Fapta asta ar putea fi urâtă de zei; dar s-a vădit de curând că piosul și nepiosul nu sunt definite în acest fel. Căci ceea ce-i urât de unii zei s-a arătat ca fiind totodată și iubit de alți zei; în consecință, te las în
d pace pe acest subiect: hai să admitem că toți zeii consideră omorul respectiv nedrept și că toți îl urăsc.“ Noi însă să revenim asupra definiției: ceea ce *toți* zeii urăsc este nepios, ceea ce *toți* iubesc este pios, iar ceea ce unii iubesc și alții urăsc nu-i nici într-un fel, nici într-altul, ori în ambele? Oare astfel vrei să definim piosul și nepiosul?[30]

EUTHYPHRON Ce ne împiedică, Socrate?

SOCRATE Pe mine, nimic, Euthyphron. Însă tu să vezi ce poziție adopți și dacă, susținând această definiție, mă vei învăța în cel mai ușor mod lucrul pe care mi l-ai promis.

e EUTHYPHRON Da, aș spune că asta e piosul – ceea ce *toți* zeii iubesc, iar contrariul lui, nepiosul, este ceea ce *toți* zeii urăsc.

V

SOCRATE Trebuie să cercetăm iarăși, Euthyphron, dacă e formulat corect punctul acesta, sau să-i dăm pace și să acceptăm de la noi înșine și de la ceilalți că ele așa sunt, dacă cineva pur și simplu afirmă că lucrurile stau în acest fel, sau trebuie să cercetăm ce spune cel care vorbește?

EUTHYPHRON Trebuie să cercetăm. Totuși eu cred că punctul acesta e corect afirmat.

SOCRATE Vom ști poate mai bine. Gândește-te în felul următor: 10 a
oare piosul, fiindcă este pios, e iubit de zei, sau, fiindcă e iubit, este pios?[31]

EUTHYPHRON Nu înțeleg ce spui, Socrate.

SOCRATE Voi încerca să-ți explic mai clar: spunem că există lucru purtat și care poartă, mânat și care mână, văzut și care vede.[32] Îți dai seama că elementele perechilor de acest fel sunt diferite între ele și în ce fel sunt diferite?

EUTHYPHRON Cred că înțeleg.

SOCRATE Și există și ceva care e iubit, și altceva, diferit de el, care iubește?

EUTHYPHRON Desigur.

SOCRATE Spune-mi, oare lucrul purtat e purtat fiindcă cineva b
îl poartă, sau din alt motiv?

EUTHYPHRON Nu, ci din acest motiv.

SOCRATE Și ceea ce-i mânat /e mânat/ fiindcă-l mână cineva și ceea ce-i văzut fiindcă-l vede cineva?

EUTHYPHRON Absolut.

SOCRATE Nu fiindcă e văzut, de aceea îl vede cineva, ci invers: fiindcă îl vede cineva, de aceea e un lucru văzut. Nici fiindcă e un lucru mânat, de aceea îl mână cineva, ci fiindcă cineva îl mână, de aceea e mânat; nici fiindcă e purtat, de aceea îl poartă cineva, ci fiindcă cineva îl poartă, de aceea e un lucru purtat. Așadar, e lim- c
pede, Euthyphron, ce vreau să spun: anume că, dacă ceva devine ceva sau suferă ceva, nu un altul îl face să devină, fiindcă e un lucru care devine, ci e un lucru care devine fiindcă un altul îl face

să devină; nici nu suportă ceva din partea altuia fiindcă e un lucru care suportă, ci e un lucru care suportă fiindcă un altul îl face să suporte. Sau nu ești de acord?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Atunci cel care e iubit este fie ceva care devine, sau care suportă ceva din partea cuiva?

EUTHYPHRON Desigur.

SOCRATE E la fel, deci, ca mai înainte: nu fiindcă e un lucru iubit, de aceea îl iubesc cei care îl iubesc, ci el e un lucru iubit fiindcă aceia îl iubesc.

EUTHYPHRON Necesar.

d SOCRATE Atunci ce să spunem despre pios, Euthyphron? Oare el este iubit de toți zeii, așa cum spui?

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Oare din această cauză /e iubit/, fiindcă este pios, sau din altă cauză?

EUTHYPHRON Nu, din această cauză.

SOCRATE Deci, fiindcă e pios este iubit, și nu fiindcă e iubit este pios?

EUTHYPHRON Se pare că da.[33]

SOCRATE Însă, pe de altă parte, lucrul-iubit-de-zei este iubit și drag /lor/ fiindcă zeii îl iubesc.[34]

e EUTHYPHRON Bineînțeles.

SOCRATE Atunci lucrul-iubit-de-zei nu-i piosul, Euthyphron, nici piosul nu-i lucrul-iubit-de-zei, precum tu spui, ci primul e diferit de al doilea.

EUTHYPHRON Cum așa, Socrate?

SOCRATE Fiindcă am fost de acord că /zeii/ iubesc piosul fiindcă e pios, și nu fiindcă ei îl iubesc, de aceea /ceva/ e pios. Nu-i așa?

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Dar, pe de altă parte, am admis că lucrul-iubit-de-zei e iubit pur și simplu din cauza faptului[35] că ei, zeii, îl iubesc, și nu fiindcă e lucru-iubit-de-zei, de aceea ei îl iubesc.

EUTHYPHRON Adevărat.

SOCRATE Atunci, dragă Euthyphron, dacă ar fi identice lucrul-iubit-de-zei și piosul, în acest caz, dacă piosul ar fi iubit din cauză că e pios, atunci și lucrul-iubit-de-zei ar fi iubit fiindcă e lucru-iubit-de-zei; iar dacă lucrul-iubit-de-zei ar fi iubit fiindcă-i lucru- 11 a
iubit-de-zei, atunci și piosul ar fi pios fiindcă e iubit de zei. Însă observi că lucrurile stau pe dos, deoarece ele sunt complet diferite între ele. Căci unul dintre ele are capacitatea de a fi iubit /pur și simplu/ din cauză că pe el /zeii/ îl iubesc, în vreme ce pe celălalt /zeii/ îl iubesc din cauză că are /ca atare/ capacitatea de a fi iubit.[36] Și se pare, Euthyphron, că, atunci când ai fost întrebat ce este piosul, n-ai vrut să-mi lămurești ființa lui, ci, în schimb, îmi spui o proprietate pe care o are acest pios, și anume că e iubit de toți zeii. b
Dar ce este piosul, încă nu mi-ai spus. Însă, dacă ți-este pe plac, nu-mi ascunde, ci iarăși spune-mi, luând-o de la început: ce este piosul, fie că e iubit de toți zeii, fie că are oricare altă însușire, căci nu asta ne interesează. Spune-mi deschis: ce sunt piosul și nepiosul?

VI

EUTHYPHRON Socrate, nu știu cum să-ți spun ceea ce gândesc. Căci orice propun se învârte cumva în jurul meu și nu vrea să stea acolo unde-l așez.

SOCRATE Spusele tale, Euthyphron, parcă-i aparțin strămoșului meu, Dedal.[37] Și dacă le-aș fi formulat și le-aș fi propus eu, proba- c
bil că ai fi glumit la adresa mea, cum că și lucrările mele în cuvinte, urmând înrudirea cu acel sculptor, fug și nu vor să stea în locul unde le pui. Acum însă – fiind vorba despre propunerile tale – e nevoie de o altă glumă. Într-adevăr, ele nu vor să-ți stea locului, așa cum tu însuți remarci.

EUTHYPHRON Ba mie se pare că spusele respective cer cam aceeași glumă! Fiindcă nu sunt eu acela care le fac pe ele să nu stea d
în același loc, ci tu îmi pari a fi acel Dedal. Căci, în ceea ce mă privește pe mine, ele ar fi stat locului![38]

SOCRATE Atunci, prietene, mă tem că am ajuns mai grozav în meșteșug decât acel sculptor, fiindcă el făcea numai operele

proprii să nu stea locului, în timp ce eu, în plus peste ale mele, fac
e asta și cu operele străine. Și cel mai remarcabil în arta mea este că sunt înțelept fără voie. Căci aș vrea eu ca vorbele să-mi stea locului și să nu se miște mai curând decât să am banii lui Tantal[39], peste înțelepciunea lui Dedal! Dar destul cu asta! Fiindcă însă mi se pare că te-ai lăsat pe tânjală, eu însumi te voi încuraja, pentru ca tu să mă înveți despre pios. Vezi dacă nu crezi că piosul în întregul său este drept.

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Dar oare și dreptul în întregul său e pios, sau întregul
12 a pios e drept, dar dreptul nu în întregul său e pios, ci o parte a sa e pioasă, o altă parte – altceva?[40]

EUTHYPHRON Nu pricep ce spui, Socrate.

SOCRATE Și totuși ești mai tânăr decât mine cu mai mult decât ești și mai înțelept decât mine! Dar – cum spun – te lași pe tânjală din cauza abundenței înțelepciunii tale![41] Fii însă atent, dragul meu, căci nu-i dificil de înțeles ceea ce spun. Spun inversul a ceea ce a spus poetul care zicea:

„Nu vrei să-l numești pe Zeus, făcătorul și care pe toate le-a
b sădit.
Căci unde-i teamă, acolo e și respect."[42]

Eu însă nu sunt de acord cu poetul. Să-ți spun unde?

EUTHYPHRON Desigur.

SOCRATE Nu mi se pare că oriunde-i teamă, acolo e și respect: cred că mulți oameni se tem de boli, de sărăcie și de multe altele asemănătoare; se tem, dar nu respectă obiectul temerii lor. Nu crezi?

EUTHYPHRON Absolut.

SOCRATE Însă oriunde-i respect, acolo e și teamă. Într-adevăr,
c există cineva care, respectând ceva și având rușine /de acela/, să nu se teamă și să nu-i fie frică să capete o reputație rea?

EUTHYPHRON Ba îi e frică.

SOCRATE Nu-i corect, deci, de spus că „unde-i teamă, acolo e și respect" Ci unde-i respect, acolo e și teamă, dar nu pretutindeni unde e teamă e și respect. Căci, cred, teama e mai cuprinzătoare

decât respectul, de vreme ce respectul e o parte a temerii, precum numărul impar e o parte a numărului, astfel încât nu acolo unde există număr, există și impar, ci acolo unde există impar, există și număr. Acum înțelegi ce spun?

EUTHYPHRON Foarte bine.

SOCRATE Asta am întrebat și înainte: oare unde există drept, tot acolo există și pios? Ori unde există pios, acolo există și drept, d
însă nu pretutindeni unde există drept se regăsește piosul, căci piosul este o parte a dreptului. Așa să vorbim, sau vezi altfel lucrurile?

EUTHYPHRON Nu, ci așa. Cred că te-ai exprimat just.

SOCRATE Observă ce urmează: dacă piosul este o parte a dreptului, noi trebuie să descoperim care parte a dreptului este piosul. Dacă tu mă întrebi ceva relativ la un exemplu dinainte, care parte a numărului este parul și ce fel de număr se întâmplă să fie acesta, ți-aș răspunde că el este oricare număr nu-i format din părți inegale, ci e format din părți egale. Nu crezi?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Încearcă deci și în cazul nostru să mă înveți care parte e
a dreptului este piosul, pentru ca să-i spun lui Meletos să nu mă mai prigonească și să nu mă mai învinuiască de lipsă de respect pentru religie, deoarece am aflat suficient de la tine ce este respect pentru religie și pios, și ce nu.

EUTHYPHRON Eu asta cred, Socrate, că partea dreptului care-i pietate și respect pentru religie se referă la grija față de zei. Iar partea rămasă a dreptului este grija față de oameni.[43]

VII

SOCRATE Cred că vorbești minunat, Euthyphron! Totuși mai am nevoie de o mică lămurire: eu încă nu înțeleg bine grija la care te 13 a
referi. Căci nu ai în vedere că aceea față de zei ar fi la fel cu grija care se adresează altor lucruri? Afirmăm, de exemplu, că nu oricine știe să îngrijească de cai, ci numai vizitiul. Nu-i așa?[44]

EUTHYPHRON Bineînțeles.

SOCRATE Arta vizitiului este grija față de cai.

b EUTHYPHRON Da.

SOCRATE De asemenea, nu oricine știe să îngrijească de câini, ci numai vânătorul.

EUTHYPHRON Așa e.

SOCRATE Căci arta vânătorului este cumva grija față de câini.

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Iar arta păstorului este grija față de vite.

EUTHYPHRON Absolut.

SOCRATE Iar pietatea și sfințenia sunt grija față de zei. Așa spui, Euthyphron?

EUTHYPHRON Așa.

SOCRATE Prin urmare, orice grijă are același efect? Vreau să spun: scopul ei este binele și folosul celui îngrijit, precum vezi că, sunt îngrijiți caii de către arta vizitiului și au folos de la ea, devenind mai buni. Sau nu ți se pare așa?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Și câinii /devin mai buni/ datorită artei vânătorului,

c și vitele datorită artei păstorului devin mai bune. Sau crezi că grija pentru cel îngrijit are drept scop dăunarea?

EUTHYPHRON Vai, nu, deloc!

SOCRATE Ci folosul?

EUTHYPHRON Bineînțeles.

SOCRATE Atunci oare și pietatea, fiind grija pentru zei, este și un folos adus acestora și îi face pe zei mai buni? Ai fi de acord că, atunci când faci un act pios, îl faci mai bun pe vreun zeu?

EUTHYPHRON Pe Zeus, nu sunt de acord![45]

SOCRATE Nici eu nu cred că tu spui asta, Euthyphron. Nici

d pomeneală! De asta te-am și întrebat la ce fel de grijă față de zei te referi, gândindu-mă că n-ai în vedere ceva de acest fel.

EUTHYPHRON Și e adevărat, Socrate. Nu la o astfel de grijă mă refer.

SOCRATE Perfect. Atunci ce fel de grijă față de zei este pietatea?

EUTHYPHRON Este grija, Socrate, pe care sclavii o arată față de stăpân.

SOCRATE Pricep: ar fi, pare-se, un serviciu la adresa zeilor.

EUTHYPHRON Într-adevăr.

SOCRATE Îmi poți spune: la ce anume se întâmplă să servească serviciul la adresa medicilor? Nu cumva la sănătate?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Dar serviciul la adresa constructorilor de nave la ce anume servește el ca să se săvârșească? e

EUTHYPHRON E limpede: ca să se facă nave.

SOCRATE Iar serviciul la adresa constructorilor de case servește la facerea caselor?[46]

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Spune-mi, dragul meu: serviciul la adresa zeilor la ce anume servește el ca să se săvârșească? E clar că tu știi, de vreme ce afirmi că dintre toți oamenii tu cel mai bine cunoști chestiunile divine.

EUTHYPHRON Și e adevărat ceea ce afirm, Socrate.

SOCRATE Spune-mi, pe Zeus: care este acea facere minunată pe care zeii o realizează, în situația când ne folosesc pe noi drept slujitori?

EUTHYPHRON Sunt multe și preafrumoase lucruri, Socrate.

SOCRATE Și generalii fac asemenea lucruri, dragul meu. Dar în 14 a
principal ai spune despre ei că realizează victoria în război, nu-i așa?

EUTHYPHRON Fără îndoială.

SOCRATE Și agricultorii realizează multe lucruri frumoase. Totuși, în principal, realizarea lor este să producă hrană din pământ.

EUTHYPHRON Absolut.

SOCRATE Bun, dar care este principalul lucru dintre cele multe și frumoase pe care îl realizează zeii?

VIII

EUTHYPHRON Ți-am spus puțin înainte, Socrate, că a le afla pe toate în mod precis, așa cum sunt, e o treabă lungă; totuși, pot să-ți spun b
simplu că dacă cineva știe să spună și să facă ceea ce-i mulțumește

pe zei, când se roagă și când aduce jertfe, atunci acestea sunt lucruri pioase; ele mântuie casele proprii și statele. Inversul celor care aduc mulțumire zeilor sunt fapte fără religie, care distrug și nimicesc totul.[47]

SOCRATE Dacă ai fi vrut, Euthyphron, mi-ai fi putut spune mult în mai puțin cuvinte – adică principalul a ceea ce te-am întrebat.
c Desigur că nu ești doritor să mă înveți. E limpede. Uite și acum, tocmai când stăteai pe subiect, te-ai ferit. Dacă ai fi răspuns, aș fi aflat îndestulător de la tine ce este pietatea. Acum însă – îndrăgostitul trebuie să-l urmeze pe cel iubit, oriunde s-ar duce acesta: ce spui că sunt piosul și pietatea: oare nu un fel de știință de a jertfi și de a te ruga?

EUTHYPHRON Ba da.

SOCRATE Atunci jertfa ar fi daruri făcute zeilor, iar rugăciunea ar fi o cerere adresată lor?

EUTHYPHRON Exact, Socrate.

d SOCRATE Din cuvântul tău rezultă că pietatea ar fi știința de a cere și de a dărui zeilor.

EUTHYPHRON Ai înțeles perfect, Socrate, ceea ce am spus.

SOCRATE Asta fiindcă poftesc la înțelepciunea ta, dragul meu, și sunt atent la ea, astfel încât să nu se piardă ceea ce tu spui. Spune-mi însă: în ce constă acest serviciu adus zeilor: afirmi că le cere și le dăruiește ceva?

EUTHYPHRON Da.

SOCRATE Dar n-ar fi o justă cerere faptul de a le cere lor lucrurile de care noi avem nevoie din partea lor?

EUTHYPHRON Ce altceva?

SOCRATE Și, de asemenea, asta înseamnă a dărui mod justificat:
e faptul de a le da lor în schimb acele lucruri de care ei se întâmplă să fie lipsiți? Căci n-ar fi o dovadă de pricepere la dăruit a da cuiva lucruri de care el nu are nevoie.[48]

EUTHYPHRON E adevărat, Socrate.

SOCRATE Înseamnă că pietatea ar fi o negustorie între zei și oameni, zeii luând ceva de la oameni și reciproc.

EUTHYPHRON O negustorie, dacă astfel ți-e pe plac s-o denumești.

SOCRATE Nimic nu mi-este pe plac, dacă nu-i și adevărat. Dar explică-mi: care este folosul ce ajunge la zei de la darurile pe care ei le iau de la noi? E limpede pentru oricine ce ne dau ei. Căci nici un 15 a
lucru pe care nu ni-l dau zeii la noi nu-i bun. Dar ce folos au ei din partea a ceea ce iau de la noi? Sau îi întrecem atât de mult la negoțul ăsta, încât noi luăm tot binele de la ei, iar ei nu iau de la noi nimic?

EUTHYPHRON Dar tu crezi, Socrate, că zeii au vreun folos de pe urma darurilor pe le primesc din partea noastră?

SOCRATE Atunci care ar fi oare acele daruri din partea noastră pentru zei?

EUTHYPHRON Ce altceva decât onoruri, respect și, ceea ce spuneam mai înainte, mulțumiri?

SOCRATE Înseamnă că piosul este o mulțumire adusă zeilor, b
dar nu-i folositor lor și nici iubit de ei?

EUTHYPHRON Ba eu cred că dintre toate cel mai mult este ceva iubit de ei.

SOCRATE Iată că din nou piosul pare să fie ceea ce-i drag zeilor.[49]

EUTHYPHRON Întru totul.

IX

SOCRATE Te miră cumva, când spui asta, că vorbele tale par că nu stau locului, ci se preumblă? Și mă vei acuza pe mine, precum pe Dedal, că le fac să se preumble, deși tu ești cu mult mai iscusit decât Dedal, fiindcă tu le faci să rotească în cerc? Sau nu observi că c
argumentul nostru, întorcându-se, a revenit în punctul de unde a plecat? Îți amintești că mai înainte s-a vădit că piosul și lucrul-iubit-de-zei nu-s același lucru, ci sunt diferite între ele. Ori nu-ți amintești?

EUTHYPHRON Îmi amintesc.

SOCRATE Nu-ți dai seama că susții acum că ceea ce-i drag zeilor e pios? Iar asta-i altceva decât lucrul-iubit-de-zei, sau nu?

EUTHYPHRON Ba el este.

SOCRATE Atunci, fie mai devreme nu am convenit în mod corect, fie, dacă atunci a fost corect, nu definim acum lucrurile corect.

EUTHYPHRON Așa se pare.

SOCRATE Trebuie prin urmare să reîncepem cercetarea de la
început, spre a ști ce este piosul. Fiindcă eu unul nu voi ceda de bună-
d voie înainte de a afla. Să nu mă desconsideri, ci, dând atenție
subiectului cât mai bine cu putință, spune-mi acum adevărul. Căci
știu că, mai mult decât pe orice alt om, pe tine, precum pe Proteu[50],
nu trebuie să te las să-mi scapi înainte să vorbești. Fiindcă dacă tu
n-ai fi știut bine ce sunt piosul și nepiosul, nu te-ai fi apucat nici-
odată ca, pentru un zilier, să-l urmărești în justiție pentru omor pe
bătrânul tău tată, ci, temându-te de zei, te-ai fi ferit de ei, ca nu
cumva să comiți o faptă nedreaptă, iar de oameni ți-ar fi fost rușine.
e În fapt, eu sunt convins că tu crezi în mod vădit că știi ceea ce sunt
piosul și nepiosul. Vorbește, deci, Euthyphron dragă, și nu ascunde
ce crezi despre asta!

EUTHYPHRON Altă dată, Socrate! Acum mă grăbesc undeva și
e momentul să plec.

SOCRATE Vai, ce-mi faci, prietene! Dacă pleci, s-a dus marea
mea speranță de a afla de la tine ce sunt faptele pioase și nepioase,
16 a ca să scap de acuzația venită de la Meletos! Căci, dacă i-aș arăta lui
că am ajuns înțelept în cele divine cu ajutorul lui Euthyphron și că
nu mai gândesc necugetat din cauza ignoranței, nici nu mai ino-
vez în acest domeniu, aș putea trăi mai bine restul vieții.

CHARMIDES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Printre dialogurile de tinerețe (scris pe la 385), *Charmides* este unul dintre cele mai complexe și mai elaborate, dar și unul dintre cele mai greu de descifrat în intenția lor exactă sau în unele detalii. (Vezi buna introducere a Siminei Noica din PO și PDS, POB, FRIEDLÄNDER, BRÉHIER.)

1. Dialogul (a cărui autenticitate nu mai este contestată de nimeni) este unul narat de Socrate, în vârstă de 40 de ani la momentul presupus al desfășurării dialogului cu Charmides și Critias. Momentul acela este anul 429, îndată după asediul îndelungat al cetății Potidaia și retragerea dezastruoasă de acolo a atenienilor, unde Socrate se distinsese prin curaj și îl salvase pe Alcibiade, așa cum aflăm din *Banchetul*. Charmides și Critias nu sunt alții decât unchii lui Platon: Charmides este fratele mamei sale, Perictione, care e verișoară primară cu Critias; acesta este și tutorele mult mai tânărului său văr. După înfrângerea Atenei din 404, filospartanul Critias avea să facă parte din grupul celor „Treizeci de tirani", iar Charmides – din grupul celor „Zece tirani", desemnați să conducă Pireul (NAILS, 106). Cei doi, și mai ales Critias, se vor face vinovați de numeroase nelegiuiri, despre care Socrate de altfel va vorbi la procesul său

(*Apărarea*, 32c) și vor pieri în luptă împotriva democraților în 403. În *Scrisoarea a VII-a*, Platon, deja în vârstă, își amintește că fusese invitat de unchii săi să ia parte la conducerea oligarhică, dar că îi refuzase. Trebuie reamintit și că, la momentul dialogului, Charmides era un adolescent de vreo 15-16 ani, în timp ce Critias era un om matur, cu preocupări pentru filozofia de tip sofistic și literatură. Se pare că nega existența zeilor. Să menționăm și faptul important că personajul Critias din dialogul omonim al lui Platon și din *Timaios* nu este, așa cum susțin cu dreptate Debra Nails și alții (NAILS, 124–125), *acest* Critias tiranul, ci bunicul lui, care purta același nume, după obiceiul atic.

Constituie fără îndoială o surpriză și un paradox faptul că Critias și Charmides, personaje care se vor dovedi peste mulți ani detestabile din punct de vedere moral, discută senin cu Socrate tocmai despre acea virtute capitală numită de greci *sophrosýne* – termen tradus de mine prin „cumințenie" (vezi mai jos). Nu cred în ipoteza Siminei Noica (PO, 1, 157) că, scriind *Charmides*, Platon „dorea să reînchege vechiul prestigiu al bunei sale rude (Critias)", nici că urmărea „elogiul propriei sale familii". Dimpotrivă, consider că prin exemplul tânărului Charmides – la fel ca și prin acela al mult mai celebrului Alcibiade – Platon voia să arate cum naturile bune și generoase, provenite din familii nobile și puternice, pot fi corupte de cei din jur și transformate în personaje distructive. Trebuie să ne referim la *Republica*, 494b–495a, unde se schițează destinul unui tânăr frumos și dotat, dintr-o familie puternică și nobilă, care ajunge să fie stricat de rudele sale, deoarece ele vor să-l utilizeze pentru propriul folos. Referința poate fi deopotrivă la Alcibiade, dar și la Charmides, crescut de vărul său mai mare, Critias.

Într-adevăr, în *Charmides*, Platon descrie cu mare finețe psihologică efectul stricător al lui Critias asupra vărului său mai tânăr, încă destul de inocent și sfios, dar nu lipsit de mici cochetării, prea conștient deja de atracția pe care o exercită asupra celorlalți prin frumusețea sa: el a început deja să gândească sub influența lui Critias, repetându-i cam mecanic teoriile. Pe de altă parte, Critias intervine în discuție nu de dragul aflării adevărului în legătură cu *sophrosýne*,

nici pur și simplu preocupat serios de educația pupilului său, Charmides, ci, notează Platon, „ca să se grozăvească față de Charmides și cei de față" (162c). Iar Xenofon, în același sens, menționează că, alături de Alcibiade, Critias „era cel mai ahtiat după glorie dintre atenieni, vrând să facă singur totul și să devină mai celebru ca toți" (XENOFON, *Memorabilia*, I, 2). Și, deși în finalul dialogului Charmides primește autorizația din partea tutorelui să învețe cu Socrate, a fost vorba despre un răsfăț de moment, necondus mai departe, așa cum se sugerează și în *Banchetul*, 222b.

Prin urmare, cred că Platon e și aici – ca și în *Apărare*, *Criton* sau *Euthyphron* – preocupat mai ales de reabilitarea înaintea posterității a lui Socrate, nu a familiei proprii: el arată că o singură întâlnire cu Socrate și o unică discuție bazată pe *élenchos*, deși pot trezi un moment un spirit tânăr din adormire, sunt insuficiente și că acel spirit va adormi la loc, dacă nu perseverează și mai ales dacă mediul familiar îl corupe.

2. După o introducere pitorească și ușor ironică – foarte elaborată din punct de vedere literar – Socrate, emoționat la vederea frumosului adolescent, îi propune acestuia un leac pentru durerile sale periodice de cap, recomandat, chipurile, de un medic trac. Leacul însă nu poate vindeca trupul fără suflet, iar sufletul trebuie supus mai întâi unui fel de „descântec", pentru a se ști dacă posedă într-adevăr cumințenia pe care Charmides, zice-se, ar avea-o din plin, conform recomandării îngâmfate a tutorelui său, Critias. Charmides acceptă să se lase „descântat" de Socrate. „Descântecul" nu e altceva decât o punere la probă, pe rând, a patru definiții ale cumințeniei (*sophrosýne*), primele două fiind propuse de tânăr, iar ultimele de Critias. Dialogul se va sfârși fără o concluzie pozitivă, iar Socrate se va plânge că, din vina sa, nu e capabil să-i ofere lui Charmides „descântecul" potrivit.

Să observăm aici un aspect remarcabil: dacă primele două definiții („cumințenia e un fel așezat de a face lucrurile"; „cumințenia e sfială sau pudoare") sunt banale și oarecum în spiritul tradiției, ultimele două – ale lui Critias – nu sunt astfel. De fapt, ele trimit

nemărturisit la anumite concepții socratico-platonice. Cel de-al treilea *definiens* – „a-ți face treaba proprie" – va fi însă aplicat de Platon dreptății, nu cumințeniei, abia în *Republica*, iar acolo va caracteriza atât interiorul sufletului, cât și cetatea, sensul fiind diferit de cel asumat de Charmides și Critias. Cât despre principiul delfic „cunoaște-te pe tine însuți", în ultimă instanță înțeles de Critias drept cea de-a patra definiție a cumințeniei, el va fi explorat în dialogul *Alcibiade I* și, de fapt, nu numai acolo. (Însuși principiul din *Apărare*, că „o viață necercetată nu merită trăită", poate fi înțeles ca o reformulare a cunoașterii de sine.) Or, Critias interpretează megalomanic maxima cunoașterii de sine ca însemnând un fel de știință universală, care le cunoaște pe toate celelalte științe, inclusiv pe sine însăși și care tinde, în final, să devină o „știință a binelui și răului" O asemenea metaștiință va apărea ulterior însă fie ca imposibilă în calitatea ei autoreferențială, fie ca inutilă, deoarece intră în concurență cu științele particulare. În consecință, neputând aduce vreun folos în plus față de științele speciale, ea nu poate fi cumințenia, pentru că aceasta aduce – după opinia generală și necombătută – un mare folos celui care o posedă.

Dar în *Alcibiade I*, cumințenia este cunoaștere de sine în cu totul alt sens: este cunoașterea faptului că *omul autentic nu-i nimic altceva decât sufletul său* și că acesta este divin și înrudit cu zeii.

În consecință, cele două definiții (cu tot cu modificările lor) ale lui Critias apar ca tot atâtea denaturări ale unor teze socratico-platonice, dacă ținem seama de restul operei. Mai ales cea de-a doua definiție (cunoașterea de sine, echivalată cu o cunoaștere universală) pare a fi fost adoptată din cauza ambiției lui Critias de a fi mai presus de toți ceilalți prin posesia unei presupuse cunoașteri universale. Faptul că Socrate distruge aceste interpretări denaturate ale unor principii proprii devine firesc și de înțeles, așa cum devine de înțeles și de ce tânărul Charmides va evolua strâmb sub influența lui Critias. Lipsa imediată de soluție din *Charmides* nu trebuie deci să ne înșele: eliberând calea de denaturări sofistice, *Charmides* îmi pare a fi un fel de anticipare sau de pregătire pentru educația

filozofică din dialogurile maturității. Dar pentru tânărul Charmides aporia sugerează drumul propriei vieți, care va fi închis în direcția binelui din cauza prea ambițiosului și orgoliosului Critias.

3. Termenul principal pus în joc de dialog, *sophrosýne*, un compus cu cuvântul *phrén* și adjectivul *s(a)ós* (ca și adjectivul compus *sóphron*), unde *phrén* înseamnă întâi „diafragmă", mai târziu „inimă" și mai ales „minte", termen rămas mereu polisemantic, este imposibil de tradus exact într-o limbă modernă. Probabil că „stăpânire de sine" e ceea ce grecii înțelegeau în mod tradițional cel mai des prin *sophrosýne*, dar trebuie spus că *nu acest sens* este investigat în *Charmides*. În acest dialog *sophrosýne* fost redat, în diverse limbi moderne, prin *prudence*, *temperance* (LOEB), *sagesse morale* (POR), *sagesse* (POB) ori alt termen echivalent cu „măsură", „cumpătare", „reținere" etc. Simina Noica a preferat „înțelepciune", deși recunoaște că traducerea simplifică excesiv polisemantismul termenului grecesc[1] (PO, 1, 164). La fel a procedat și Sorin Vieru la versiunea sa la *Alcibiade*. În același volum, Șerban Mironescu, traducând dialogul *Protagoras*, a folosit pentru *sophrosýne* „chibzuință". În traducerea mea la *Republica* din 1986 (PO, 5) am folosit „cumpătare", rezervându-l pe „înțelepciune" pentru *sophía*. În prezent am ales „cumințenie", termen care are avantajul că, etimologic, este derivat, de la „minte", la fel ca și cuvântul grec de la *phrén*. Putem spune deci că un om „cu minte" este „cuminte" ori eventual „cu-minte", iar Socrate în dialog insistă asupra valorii intelectuale a virtuții respective, distinctă totuși de *sophía*, care e mai teoretică și mai abstractă. Oricum, în *Charmides*, spre deosebire de tradiție, *sophrosýne* tinde să se apropie de o știință sau o cunoaștere, fără însă a se identifica cu aceasta. În *Republica*, *sophrosýne* și *dikaiosýne* („dreptatea") sunt virtuți comune tuturor celor trei clase ale cetății perfecte, însă *sophía* aparține în exclusivitate filozofilor-regi.

1. Vezi analiza termenului în contextul tradiției la VERNANT, capitolul „Organizarea cosmosului uman"

CHARMIDES

[SAU DESPRE CUMINȚENIE; DIALOG CARE SUPUNE LA PROBĂ]

SOCRATE CHAIREPHON CRITIAS CHARMIDES

I

153 a SOCRATE Ieri seara ne-am întors de la Potidaia, de la tabăra militară.[1] Or, fiindcă lipsisem mai multă vreme, m-am dus bucuros să mă întâlnesc cu lumea, după obișnuința mea. Intru deci în palestra lui Taureas, vizavi de templul Reginei[2], și acolo dau peste o mulțime de oameni – pe unii nu-i cunoșteam, dar cei mai mulți mi-erau
b cunoscuți. Și, îndată ce sunt observat intrând pe neașteptate, mă salută toți de la depărtare, fiecare din locul de unde se afla. Iar Chairephon sare ca nebunul (așa-i el) din mijlocul lor[3], dă fuga la mine și m-apucă de mână:

„Socrate, zice, în ce fel ai scăpat din bătălie?" (Căci, cu puțin înainte ca noi să plecăm, avusese loc o bătălie la Potidaia, iar cei din oraș abia aflaseră de ea.)

Îi răspund: „Așa cum mă vezi."

c „S-a anunțat aici că bătălia a fost foarte grea și că mulți dintre cunoscuți au murit."

„E cam adevărat ceea ce s-a anunțat", zic eu.

„Ai fost de față la bătălie?" zice.

„Am fost."

„Așază-te aici și povestește, zice. Căci informațiile noastre nu-s prea precise." Și mă duce și mă așază lângă Critias, fiul lui

Callaischros.[4] Odată așezat, l-am salutat pe Critias și pe ceilalți și le-am povestit întâmplările din tabăra militară, după cum întreba unul sau altul, fiecare întrebându-mă altceva.

Ne săturăm noi de acest subiect și vine rândul meu să-i întreb d
despre cele din oraș: cum stăm cu filozofia[5] în prezent și cu tinerii, anume dacă printre ei au crescut unii deosebiți prin frumsețe ori prin înțelepciune ori prin ambele. Atunci Critias, privind spre ușă, vede câțiva juni care tocmai intrau, certându-se între ei, și vede și altă mulțime înapoia lor.

„Despre cei frumoși, zice, o să afli îndată, Socrate, cum e cu ei. 154 a
Căci cei care tocmai intră se întâmplă să fie deschizătorii de drum, cât și îndrăgostiții tânărului care pare a fi marea frumusețe a momentului de față. Cred că și el însuși e aproape să ni se alăture."

„Cine e și fiul cui e?" întreb.

„Îl cunoști de fapt și tu, spune, însă era copil când tu ai plecat – e Charmides, fiul lui Glaucon, unchiul nostru, și mi-e văr." b

„Îl știu, pe Zeus! Nici pe atunci, când era încă un copil, nu era urât, acum însă ar trebui să fie deja un adolescent și jumătate!"

„Vei ști îndată și cât de mare s-a făcut și în ce fel", zice. Și chiar în timp ce vorbea, intră Charmides.

II

Eu unul, prietene, n-am nimic dintr-un instrument în stare să măsoare. Căci sunt o riglă „albă"[6] cu totul când vine vorba despre tinerii frumoși. Într-adevăr, aproape toți cei în floare mi se par frumoși. Ei bine, atunci acel tânăr mi s-a înfățișat minunat sub aspectul staturii și al frumuseții, iar toți ceilalți mi s-a părut că erau c
îndrăgostiți de el, într-atât de impresionați și de tulburați erau, atunci când el a intrat; și mai erau și alți îndrăgostiți care veneau din spate. Ceea ce pățiserăm noi, bărbații, era mai puțin uimitor; dar i-am observat și pe copii, că nici unul dintre ei, nici chiar cel mai mic, nu mai privea în altă parte, ci toți se uitau la Charmides, de parcă ar fi fost o statuie. Atunci Chairephon mă strigă: d

„Cum ți se pare tânărul, Socrate? Nu-i frumos la față?"

„E nemaipomenit", zic.

„Ba ți s-ar părea că nici n-are față, dacă ar binevoi să se dezbrace, atât de frumoasă înfățișare are cu totul!"

Ceilalți se arată de acord cu Chairephon în aceste privințe.

„Pe Heracle, zic, îl puteți declara pe acest bărbat de neînvins, dacă încă un singur lucru, mărunt[7], i se întâmplă să-i mai fie adăugat!

„Care anume?" întreabă Critias.

e „Dacă se întâmplă ca și sufletul să-i fie bine-crescut. Cumva e și cazul, Critias, să fie astfel, de vreme ce provine din familia voastră!"

„E un băiat de calitate în toate privințele", spune el.

„De ce nu i-am dezbrăca sufletul, zic, și l-am privi pe acesta, înainte de a-i vedea înfățișarea? Căci, având vârsta pe care o are deja, va fi pregătit să aibă o discuție."

155 a „Fără îndoială, zice Critias, deoarece el este și filozof[8] și, pe cât pare și altora, și sieși, chiar și poet."

„Darul ăsta frumos, zic, dragă Critias, vine de departe în familia voastră, din înrudirea cu Solon![9] Dar de ce nu mi l-ai prezenta pe tânăr chemându-l încoace? Căci, și dacă ar fi încă mai tânăr, n-ar fi necuviincios pentru el să discute cu mine înaintea ta, care-i ești deopotrivă tutore și văr!"

b „Perfect, zice, să-l chemăm." Și îndată îi spune însoțitorului: „Băiete, cheamă-l pe Charmides și spune-i că vreau să-l arăt unui medic, în legătură cu suferința despre care mi-a vorbit că a avut-o alaltăieri". Iar mie Critias îmi spune: „De curând mi-a spus că a avut capul greu de dimineață, la trezire. Ce te oprește deci să-i promiți un leac pe care-l știi, pentru cap?"

„Nimic, zic, numai să vină."

„Va veni."

Ceea ce s-a și întâmplat. Vine, într-adevăr, și stârnește mult râs:

c Căci fiecare dintre noi, cei așezați, ca să-i facem loc, îl împingeam zdravăn pe vecin, pentru ca fiecare dintre noi să stea alături de tânăr, până când l-am sculat în picioare pe cel din capătul băncii, iar pe cel din capătul celălalt l-am făcut să cadă într-o parte. Charmides

însă sosește și se așază între mine și Critias. Aici însă, dragă prietene, am intrat la apă și mi-a pierit îndrăzneala de dinainte, cum că va fi foarte ușor să am o discuție cu el. Când Critias l-a lămurit că eu sunt cel care cunoaște leacul, m-a privit într-un fel de nedescris și a dat să mă întrebe ceva – iar toți cei din palestră făcuseră roată împrejur – atunci, iubite, am aruncat o privire în interiorul veșmântului lui: foc am luat și n-am mai fost în pielea mea! M-am gândit că preaînțelept a fost Cydias[10] în materie de dragoste, care, vorbind despre un băiat frumos, spunea cuiva: „Ai grijă, nu ieși ca un ied înaintea leului ca să-i fii pradă – o porție de carne!" Într-adevăr, mi se părea că ajunsesem prada unei atari creaturi. Totuși, atunci când el m-a întrebat dacă cunosc leacul pentru cap, i-am răspuns, chit că anevoie, că-l cunosc. d e

„Care-i acela?" întreabă el.

Eu îi răspund că e o anume frunză, dar și un descântec adăugat la leac: și, dacă cineva ar pronunța descântecul și în același timp s-ar folosi de frunză, i-ar da multă putere vindecătoare leacului. Dar fără descântec, frunza nu-i de nici un folos.

Zice: „O să-mi scriu descântecul pe care mi-l vei da" 156 a

„Ți-l voi da oare, zic, fie că mă convingi, fie chiar fără să mă convingi?"

Râde: „Prefer să te conving, Socrate!"

Eu: „Bun! Te-ai asigurat și că-mi știi numele?"

El: „Dacă nu mă înșel. Căci printre noi, cei de vârsta mea, destul de mult se vorbește despre tine; și de pe când eram copil mi te amintesc în compania lui Critias, cel de față."

„În regulă, zic. Mai mult, atunci o să-ți vorbesc în toată libertatea despre descântec și felul său. Într-adevăr, adineaori eram în încurcătură, neștiind în ce fel să-ți arăt puterea ce o are. Felul lui, Charmides, este că nu poate să vindece numai capul, ci se întâmplă aici după cum probabil că ai auzit că procedează medicii cei buni: când cineva vine la ei cu dureri de ochi, spun că ei nu pot să se apuce să vindece numai ochii, ci e necesar ca în același timp să trateze și capul, dacă urmează ca și ceea ce ține de ochi să o ducă bine. Și iarăși, consideră că ar fi o prostie să trateze numai capul în mod b c

izolat, fără întregul corp. Pornind de la acest principiu, aplicându-se asupra întregului corp cu ajutorul unor diete, se apucă să vindece și să trateze partea împreună cu întregul. Sau n-ai aflat că ei așa vorbesc și așa stau lucrurile?"

„Ba da."

„Atunci ți se par bune aceste vorbe și accepți principiul?"

„Cu totul!" zice.

d Auzindu-l cum mă aprobă, prind din nou curaj; încet-încet, mi se redeșteaptă îndrăzneala și spiritul își recapătă flacăra. Îi spun:

„La fel este, Charmides, și natura descântecului. Am aflat de el pe când eram în tabăra militară, de la unul dintre medicii traci ai lui Zalmoxis, medici despre care se spune că dau nemurirea. Zicea tracul acesta că medicii greci vorbesc corect spunând ceea ce spu-

e neam eu acum. Dar adăuga că «Zalmoxis, regele nostru, care e un zeu, zice că așa cum nu trebuie să tratezi ochii fără corp, la fel nici corpul nu trebuie tratat fără suflet; și că asta e cauza faptului că la greci medicilor le scapă cele mai multe boli – ei neglijează întregul de care ar trebui să se îngrijească.[11] Or, când întregul nu-i în stare bună, e imposibil ca partea să fie în stare bună.»[12] Căci, zicea, totul pornește de la suflet – și cele rele, și cele bune – pentru corp și pentru omul întreg și de acolo se scurg toate, așa cum la ochi ele vin

157 a de la cap. Mai întâi și cel mai mult trebuie așadar tratat acela (sufletul), dacă va fi ca și ceea ce ține de cap, cât și restul corpului să o ducă bine. Spunea însă că sufletul trebuie tratat cu ajutorul unor descântece și că aceste descântece sunt cuvintele, acelea frumoase.[13] Căci prin intermediul acestor cuvinte ajunge în suflet cumințenia; și, odată ce ea ajunge acolo și-i prezentă, e mai ușor de adus sănă-

b tatea, atât capului, cât și restului corpului. Prin urmare, mă învăța despre leac și descântece cu scopul ca, spunea el, «să nu te convingă să-i tratezi capul nimeni care nu și-a încredințat mai întâi descântecului sufletul, pentru ca să fie tratat de tine. Într-adevăr, și acum, zicea, asta-i greșeala în cazul oamenilor, fiindcă unii se apucă să fie medici separând una de cealaltă [cumințenia și sănătatea].» Și mi-a cerut cu toată insistența să nu existe nimeni, nici om

c bogat, nici nobil, nici frumos, care să mă convingă să fac altminteri.

Iar eu – căci i-am jurat și trebuie să-i dau ascultare – îi voi da ascultare. Prin urmare, îți voi da leacul pentru cap, dacă, urmând cererii imperative a străinului, vei vrea să-ți oferi sufletul la descântat cu descântecele tracului. Dar dacă nu, chiar n-am nimic ce să-ți fac, iubite Charmides!"[14]

Auzindu-mă spunând acestea, Critias intervine:

„Durerea de cap ar putea să fi fost un noroc pentru tânăr, dacă va fi obligat să devină mai bun și la minte datorită capului! Totuși, d
eu îți zic că Charmides se detașează de cei de aceeași vârstă cu el nu doar prin frumusețe, dar și prin calitatea aceasta pentru care tu susții că ai descântecul – te referi la cumințenie, nu-i așa?"

„Desigur", zic.

„Să știi că el mi se pare cu mult cel mai cuminte dintre oamenii din timpul nostru[15] și că, în toate celelalte privințe, pe cât țin ele de vârstă, nu-i întrecut de nimenea."

„Ar fi și cazul, zic, Charmides, să te desprinzi de ceilalți prin toate aceste calități! În fapt, cred că nimeni dintre cei de aici n-ar fi e
în stare să indice cu ușurință două familii din Atena care, unindu-se într-una, în mod verosimil ar putea da naște unor calități mai frumoase și mai nobile decât familiile din care te-ai născut tu! Într-adevăr, din partea tatălui, familia ta, a lui Critias, fiul lui Dropides[16], după ce a fost slăvită de Anacreon, de Solon și de alți poeți, ne-a fost prezentată ca distingându-se prin frumusețe, virtute și restul ziselor binecuvântări. Și de asemenea din partea mamei e la fel: 158 a
căci nimeni de pe continent n-a fost considerat un bărbat mai frumos și de statură mai măreață decât Pyrilampes, unchiul tău, ori de câte ori acesta a ajuns într-o misiune fie la Marele Rege, fie la altcineva dintre stăpânitorii de pe continent; și întreaga familie nu-i mai prejos decât nici una alta. Or, când te naști din astfel de oameni, e probabil să ajungi să fii primul în toate. De altfel, în ceea b
ce privește partea vizibilă a formei, drag fecior al lui Glaucon, mi se pare că nu te cobori sub nici unul dintre înaintașii tăi. Dar dacă, zic eu, și în privința cumințeniei și a celorlalte virtuți ai crescut pe măsura celor afirmate de Critias, preafericit ești, iubite Charmides, fiu al mamei tale!

Lucrurile stau deci în felul următor: dacă, precum spune Critias al nostru, tu posezi deja cumințenia și ești îndeajuns de cuminte, nu mai ai nevoie de nici unul dintre descântece, nici ale lui Zalmoxis, nici ale lui Abaris Hyperboreanul[17], ci e cazul să ți se dea leacul
c pentru cap. Dar dacă se va vedea că ai încă scăderi în acele privințe, trebuie să fii descântat înainte de a lua leacul. Așadar, vorbește tu însuți: ești de acord cu amicul nostru, susținând că ai deja o parte îndestulătoare chiar și de cumințenie, ori crezi că duci lipsă de ea?"

Charmides începe prin a roși, ceea ce-l face încă și mai frumos, fiindcă sfiala i se potrivea vârstei. Apoi vine cu un răspuns nu lipsit de miez: zice că în prezent nu i-ar fi ușor nici să fie de acord cu
d cele întrebate, nici să le nege. „Căci dacă voi nega că sunt cuminte, pe de o parte, e nelalocul lui să spun așa ceva împotriva mea însumi, pe de alta, îi voi face să pară mincinoși pe Critias și pe mulți alții, care cred că eu sunt cuminte, așa cum s-a pronunțat acesta. Dar dacă mă voi arăta de acord cu ei lăudându-mă pe mine însumi, probabil că voi apărea necuviincios. Astfel încât n-am ce să-ți răspund."[18]

Eu: „Cred că spui ceva potrivit, Charmides. Însă cred că ar trebui
e să cercetăm împreună dacă ai dobândit sau nu ceea ce eu vreau să aflu, pentru ca nici tu să nu fii silit să spui ceea ce nu voiești, nici eu, fără o cercetare, să recurg la lecuire. Dacă ți-e pe plac, vreau să cercetez chestiunea împreună cu tine. Iar dacă nu, s-o lăsăm baltă."

„Ba mi-este foarte pe plac! zice. Pentru asta, cercetează în felul în care crezi că-i preferabil de procedat."

III

„Iată care mi se pare a fi calea, zic eu, pentru cea mai bună cercetare a subiectului nostru: e limpede că, dacă există în tine cumin-
159 a ția, poți opina ceva despre ea. Căci e necesar ca, fiind ea în tine – dacă este acolo –, să producă o anumită percepție, pornind de la care ți-ai putea forma o anumită opinie despre ea: anume ce este cumințenia și în ce fel este. Nu crezi?"[19]

„Ba da.

„Atunci, de vreme ce știi grecește, ai putea să ne spui despre lucrul ăsta în ce fel îl vezi?"

„Poate că da", zice.

„Deci, ca să nu stăm să ghicim dacă ai sau nu cumințenia, vorbește: potrivit cu opinia ta, ce spui că e cumințenia?"

Mai întâi băiatul dă înapoi, nepreadorind să răspundă. Apoi b
spune totuși că i se pare a fi cumințenia să faci totul în bună ordine și așezat – umblatul pe drum, statul de vorbă – și la fel să faci tot restul. „Pe scurt, zice, ceea ce întrebi mi se pare că e un fel de a fi așezat."[20]

„Să fie corect ce afirmi? zic. Se spune desigur, Charmides, că oamenii așezați sunt cuminți. Dar să vedem dacă-i corect ce se spune. Spune-mi: oare cumințenia nu face parte dintre lucrurile frumoase?" c

„Bineînțeles."

„Dar ce-i mai frumos pentru un dascăl de gramatică: să scrie aceleași litere repede, sau așezat?"

„Repede."

„Dar cititul cum să-i fie? Repede, sau încet?

„Repede."

„A cânta la liră repede și a lupta cu iuțeală sunt mult mai frumoase decât a le face așezat și cu lentoare?"

„Da."

„Dar boxul și luptele combinate? Nu-i și acolo la fel?"

„Desigur."

„A alerga, a sări și toate activitățile corpului, când sunt iuți și rapide, nu sunt de partea frumosului, pe câtă vreme acelea lente, d
greoaie și așezate nu sunt de partea urâtului?"

„Așa se pare."

„Așadar ne apare că, cel puțin în ceea ce privește corpul, nu felul așezat de purtare, ci rapiditatea și iuțeala reprezintă lucrul cel mai frumos. Nu-i așa?"

„Așa-i."

„Dar cumințenia era ceva frumos?"

„Da.

„Atunci, cel puțin în privința corpului, nu purtarea așezată, ci rapiditatea ar fi un lucru mai cuminte, odată ce cumințenia e ceva frumos."

„Așa se pare", zice.

e „Bun, zic, oare e mai frumos a învăța ușor, sau a învăța greu?"

„A învăța ușor."

„Însă a învăța ușor înseamnă a învăța repede, iar a învăța greu înseamnă a învăța la modul așezat și lent?"

„Da.

„Dar nu-i mai frumos a-l învăța pe altul repede și cu intensitate, decât a-l învăța la modul așezat și lent?"

„Ba da.

„Dar ce-i mai frumos: a-ți aduce aminte și a ține minte la modul așezat și lent, sau cu intensitate și repede?"

„Cu intensitate și repede."

160 a „Însă agerimea minții e o iuțeală a sufletului și nu un fel de a fi așezat al său?"

„Adevărat."

„Așadar când vrem să pricepem spusele și în cazul dascălului de gramatică, și al celui de liră, și pretutindeni, nu-i oare mai frumos să procedezi cât mai repede, și nu cât mai așezat?"

„Da."

„Iar cel puțin în cercetările efectuate de suflet și în deliberare, demn de laudă pare nu omul care deliberează și descoperă greu, cred eu, ci acela care face asta cât mai ușor și mai repede."

b „Așa este", zice el.

„Atunci, Charmides, toate, și câte țin de suflet, și câte țin de corp, când sunt efectuate cu rapiditate și iuțeală ne apar mai frumoase decât atunci când se fac cu lentoare și la modul așezat."

„Se pare că da."

„În acest caz, cumințenia n-ar putea fi un mod de a acționa așezat și nici viața cuminte n-ar putea fi una așezată, pornind de la

c argumentul că viața cuminte trebuie să fie frumoasă. Căci una din două: în viață faptele așezate nu se arată mai frumoase decât cele rapide și intense, fie nicăieri, fie în foarte puține locuri. Și chiar

dacă nu-i așa, dragul meu, ci faptele așezate pot să nu fie absolut deloc sub numărul celor rapide și intense, care sunt mai frumoase; nici măcar în acest caz cumințenia n-ar putea însemna ceea ce se face la modul așezat, mai curând decât ceea ce se face cu intensitate și repeziciune – nici la mers, nici în vorbire, nici nicăieri altundeva. Și nici viața așezată n-ar putea fi mai cuminte decât cea neașezată. Asta fiindcă noi am situat cumințenia printre lucrurile frumoase, d
iar acțiunile rapide nu ni s-au înfățișat mai puțin frumoase decât cele așezate."

„Cred că ai vorbit corect, Socrate", zice el.

IV

Eu: „Din nou, Charmides, concentrează-te mai mult, privind în tine însuți. Chibzuiește ce fel de om te face cumințenia să fii, odată ce-i prezentă, și, ce calități având ea, te-ar putea pregăti să ai calități de acest tip. Așadar, după ce ai strâns într-un gând toate astea, spune-mi frumos și fără teamă ce ți se pare că este ea."

El, după ce tace un timp și se examinează pe sine cu mare curaj: e
„Cumințenia, zice, cred că te face să te sfiești și-l face pe om să aibă sfială; cumințenia e deci totuna cu pudoarea."[21]

„Bun, zic, n-ai fost de acord adineaori că e ceva frumos cumințenia?"

„Absolut."

„Dar oamenii cuminți sunt și buni?"

„Da.

„Dar ar putea fi un bine ceea ce nu pregătește oameni buni?"

„Nu-i posibil."

„Nu-i deci numai ceva frumos, ci și un bine cumințenia?"

„Așa cred." 161 a

„Dar oare nu crezi că vorbește potrivit Homer, atunci când spune: «Pudoarea nu-i bună când stă cu omul în nevoie?»[22]"

„Ba da", zice.

„Atunci, pare-se, pudoarea ba nu-i un bine, ba-i un bine!"

„Pare-se."

„Dar cumințenia e doar un bine, dacă pe cei la care se află îi face buni, iar nu răi."

„Așa mi se pare că stau lucrurile, precum spui."

„În acest caz, cumințenia n-ar putea fi pudoarea, dacă cea dintâi
b se manifestă ca un bine, în timp ce ultima nu-i defel mai mult un bine decât un rău."

V

„Mi se pare că ai vorbit bine, Socrate, zice el. Însă cercetează dacă nu poți afirma lucrul următor despre cumințenie: îmi amintesc că recent cineva spunea despre cumințenie că ea înseamnă ca omul să și le facă pe ale sale.[23] Cercetează deci dacă ți se pare că respectivul vorbește corect."

Eu: „Afurisitule, pe amicul Critias sau pe un altul dintre inșii
c înțelepți l-ai auzit cu spusa asta!"

„Cred că pe un altul, intervine Critias. Nu pe mine."[24]

„Dar, Socrate, ce contează de la cine am auzit-o?" face Charmides.

„Nu contează, zic, fiindcă, fără îndoială, nu trebuie să cercetăm cine a zis-o, ci dacă spusa-i adevărată, sau nu."

„Acum e just ce zici," spune el.

„M-aș mira însă, pe Zeus, zic, dacă vom descoperi în ce fel stă treaba! Căci spusa arată a ghicitoare."

„De ce?"

„Fiindcă cel care spune «cumințenia este să ți le faci pe ale tale»
d n-a și gândit în felul în care s-a exprimat. Sau tu crezi că dascălul de gramatică nu face nimic când scrie sau citește?"

„Ba da, eu cred că face ceva."

„Dar ți se pare că dascălul de gramatică își scria și își citea doar numele său, ori că și pe voi, copiii, vă învață? Ori că voi scriați la fel de mult numele inamicilor ca și numele voastre și ale prietenilor?"

„La fel de mult."

„Oare însă vă băgați nasul în toate[25] și nu erați cuminți pe când vă ocupați cu asta?"

„Deloc." e

„Și totuși, voi nu vi le făceați pe ale voastre, dacă a scrie și a citi înseamnă a face ceva.

„Așa e."

„Dar și a vindeca, dragă prietene, și a construi, și a țese, și a lucra orice prin orice artă dintre lucrurile ce țin de o artă înseamnă a face ceva.

„Absolut."

„Bun, dar crezi că o cetate ar fi bine guvernată de o lege care ar cere ca fiecare să-și țeasă și să-și curețe haina sa, să-și confecționeze încălțările sale, de asemenea să-și facă singur ulciorul, peria și la 162 a fel toate celelalte, fără să se atingă de ale altora, ci fiecare confecționându-le și făcându-le pe ale sale?"[26]

„Nu cred, eu unul", zice.

„Însă, zic, o cetate guvernată cu-minte ar fi bine guvernată.

„Bineînțeles."

„Atunci, zic, cumințenia n-ar putea fi «a face asemenea lucruri» și, în acest fel, n-ar putea fi «a și le face pe ale sale»!"

„Se pare că nu."

„Ne-a propus o enigmă, se pare – ceea ce eu spuneam mai înainte – cel care afirmă că «a ți le face pe ale tale» este cumințenia. Fiindcă el nu putea fi un om într-atât de simplut la minte! Ori cumva b pe vreun nerod, Charmides, l-ai auzit spunând asta?"

„Ba deloc, zice, ci părea a fi chiar foarte înțelept.

„Atunci mai mult ca orice, pe cât cred, rezultă că el ne-a aruncat o enigmă, în sensul că-i anevoie de știut ce anume înseamnă «a ți le face pe ale tale»!"

„Probabil."

„Ce-ar putea însemna atunci «a ți le face pe ale tale»? Poți să-mi spui?"

„Nu știu, pe Zeus, zice. Dar poate că s-a întâmplat ca nici măcar cel care a spus asta să nu-și înțeleagă gândul" și, zicând asta, îl privește pe Critias cu un surâs ușor.

VI

De mai multă vreme era vădit că Critias fierbea, vrând să se grozăvească față de Charmides și de cei prezenți; și dacă înainte cu greu se reținuse, acum n-a mai fost în stare. Căci cred că era cu totul adevărat ceea ce eu am presupus, anume că de la Critias auzise Charmides acel răspuns despre cumințenie. Însă, nevoind să susd ție el însuși teza răspunsului, ci să fie Critias acela, băiatul l-a stârnit și i-a dat a înțelege că el unul, Charmides, căzuse la examen. Critias însă își pierduse răbdarea, ba mi s-a părut că se supărase chiar pe băiat, așa cum se supără un poet pe un actor care i-a interpretat rău poemele. Așadar, după ce-l țintuiește cu privirea, îi zice:

„Așa crezi tu, Charmides, că dacă tu nu înțelegi ce a gândit cel care a spus despre cumințenie că este «a ți le face pe ale tale», nici el însuși nu înțelege asta?"

„Iubite Critias, intervin eu, nu-i deloc uimitor ca, având vârsta e ce-o are, el să nu înțeleagă. E probabil însă că tu înțelegi, atât mulțumită vârstei, cât și preocupărilor tale. Prin urmare, dacă ești de acord că asta e cumințenia – ceea ce afirmă Charmides – și preiei teza, eu cu mai mare drag aș cerceta-o împreună cu tine, ca să aflăm dacă ea e sau nu adevărată."

„Sunt de acord, zice, și o preiau.

„Bravo! Dar spune-mi, ești de acord și cu ceea eu întrebasem adineaori, anume că toți artizanii produc ceva?"

„De acord."

163 a „Oare crezi că numai pe ale lor le produc, sau și pe ale altora?"

„Și pe ale altora.

„Au cumințenie însă când nu le produc pe ale lor?"

„Ce-i împiedică?"

„Nu văd vreun motiv, zic. Însă vezi să nu aibă o piedică acela care, după ce stabilește despre cumințenie că ea este «a le face pe ale sale», susține apoi că nimic nu-i împiedică pe cei care le fac pe ale altora să aibă și ei cumințenie."

„Eu, zice, oare mă arăt de acord că cei care le *fac* pe ale altora sunt cuminți, sau de fapt mi-am dat acordul în privința celor care le *produc*?"

„A, nu numești ca fiind același lucru *a produce* și *a face*?" b

„Nu, într-adevăr. Nici *a munci* și *a produce* /nu sunt/ totuna.[27] Am învățat asta de la Hesiod, care spune: «nici o muncă nu-i reprobabilă»[28]. Crezi că el, dacă într-adevăr ar fi vorbit despre «munci», despre «a munci» și despre «a face» cu referire la acele activități pe care tu le-ai indicat acum, ar fi putut spune că nu există reproș pentru nici un cizmar, vânzător de murături ori locatar de bordel? Nu trebuie crezut asta, Socrate, ci și acela a distins între «producție», c «facere» și «muncă»[29]: producția este reprobabilă uneori, în timp ce munca nu-i reprobabilă niciodată. Căci el a numit «munci» pe cele produse frumos și cu folos, de asemenea pe astfel de producții le-a numit și «feluri de muncă» și «faceri». Trebuie afirmat și că Hesiod le socotește numai pe acestea din urmă ca fiindu-ne *proprii*, iar pe toate cele vătămătoare le consideră *străine*. Așadar trebuie să credem că și Hesiod, și oricare altul are judecată numește «om cuminte» pe cel care și *le face* pe ale sale."[30]

Zic: „Îndată ce ai început să vorbești, Critias, am cam priceput d unde bați, anume că tu numești «bune» lucrurile proprii cuiva și care sunt ale sale; de asemenea, că vorbești despre «faceri» când se produc lucruri bune. Căci, da, l-am auzit pe Prodicos cum făcea nenumărate distincții între denumiri! Eu însă îți dau voie să pui fiecare nume acolo unde dorești. Atâta doar, lămurește cărui lucru îi aplici numele pe care-l pronunți. Acum, deci, luând-o de la început, definește din nou și mai precis: oare tu susții despre cumin- e țenie că este facerea ori producerea – sau cum vrei s-o numești – de lucruri bune?"

„Exact."

„Nu-i cuminte acela care face relele, ci acela care face lucrurile bune?"

„Cumva tu ești de altă părere, scumpule?" zice el.

„Lasă asta, căci nu cercetăm încă opinia mea, ci ceea ce tu spui acum", zic.

„Într-adevăr, spune, eu unul neg că omul care nu face lucruri bune, ci rele, este cuminte. Și definesc asta cu precizie: facerea de lucruri bune este cumințenia."[31]

164 a „Nimic, probabil, nu oprește ca ceea ce spui să fie adevărat. Totuși mă uimește lucrul următor: tu consideri că oamenii cuminți ignoră faptul că sunt cuminți!"

„Dar nu consider asta!"

„Dar n-ai spus tu, puțin mai înainte, că nimic nu-i oprește pe artizani să fie cuminți și când fac lucrurile altora?"[32]

„Am spus. Și ce-i cu asta?"

„Nimic. Însă spune: ți se pare că un medic, când îl face pe cineva
b sănătos, produce lucruri folositoare atât sieși, cât și celui pe care l-ar trata?"

„Desigur."

„Așadar, cel care face aceste lucruri își face datoria."

„Da."

„Cel care își face datoria nu-i cuminte?"

„E cuminte."

„Dar oare medicul știe cu necesitate când tratează cu folos și când nu? Și la fel e cu orice artizan: știe el cu necesitate când urmează să rezulte un folos și când nu, de pe urma lucrării pe care o va face?"

„Probabil că nu."

„Când uneori, așadar, medicul a tratat cu folos sau în pagubă,
c el nu se știe pe sine în ce fel a acționat. Și totuși, conform definiției tale, dacă a tratat cu folos, a lucrat cuminte. Sau nu ai vorbit așa?"

„Ba da."

„Atunci, pare-se, când face ceva cu folos, medicul acționează cu minte și e un om cuminte; pe de altă parte, uneori el nu se știe pe sine ca fiind cuminte?"[33]

VII

Zice Critias: „Asta, Socrate, nu s-ar putea întâmpla! Însă, dacă tu crezi că ceva dintre cele convenite mai înainte de mine ar conduce
d cu necesitate aici, eu aș putea retrage ceva din ele și nu mi-ar fi rușine dacă ceea ce am spus nu era corect, mai curând decât să admit cumva că un om care se ignoră pe sine este cuminte. De fapt,

cam așa ceva afirm eu că e cumințenia: *a se cunoaște pe sine*. Și sunt de acord cu cel care a pus o asemenea inscripție la Delfi: cred că inscripția e pusă astfel pentru ca Zeul să-i salute cu ea pe cei care intră, în loc să li se adreseze cu un „bucură-te!" Într-adevăr, salutul ăsta, „bucură-te!", nu-i potrivit și nici nu trebuie să ne îndemnăm unii pe alții să ne bucurăm, ci trebuie să ne îndemnăm să fim cu-minte.[34] Astfel Zeul li se adresează celor care intră în templu în chip diferit față de cel al oamenilor, după cum s-a gândit acela care a pus inscripția, precum cred. Și el nu spune de fapt oricui intră nimic altceva decât să fie cu-minte – dar o spune într-o manieră mai enigmatică, precum un profet. /Salutul/ „cunoaște-te pe tine însuți" și „fii cu-minte" sunt unul și același lucru, așa cum atât literele, cât și eu o afirmăm[35]; însă pesemne că cineva s-ar putea gândi că sunt ceva diferit, ceea ce eu cred că au pățit cei care au pus mai târziu inscripțiile „nimic prea mult" și „de te pui garant, vine nenorocirea" Căci ei s-au gândit că formula „cunoaște-te pe tine însuți" e un sfat, și nu un salut din partea Zeului pentru cei care intră. Apoi, pentru ca și ei, deopotrivă, să dea niște sfaturi utile, au scris și au pus și inscripțiile din urmă.

e

165 a

Toate astea, așadar, le spun din motivul următor, Socrate: abandonez de dragul tău tot ce-am spus mai înainte. Căci poate tu ai spus ceva mai potrivit despre subiectul în cauză, poate eu am spus – totuși nimic sigur nu s-a ivit din spusele noastre. Acum însă, în caz că tu nu ești de acord, vreau să dau socoteală pentru teza mea privind cumințenia, anume că ea înseamnă ca cineva să se cunoască pe sine însuși."

b

„Ah, Critias, zic eu, tu mă tratezi ca și când aș pretinde că știu lucrurile despre care întreb și că e vorba numai să vreau să mă declar de acord cu tine! Însă treaba nu stă astfel, ci eu tot cercetez împreună cu tine teza propusă, deoarece eu însumi nu știu. Așadar, intenționez să-ți spun dacă sunt sau nu de acord abia după cercetare. Așteaptă deci până ce voi fi cercetat."

c

„Cercetează!"

„Asta fac, cercetez. Într-adevăr, în cazul în care cumințenia înseamnă a cunoaște ceva, e limpede că ea e un fel de știință și că e știința a ceva. Sau nu?"

„Este, zice, și anume știința despre sine însuși."[36]

„Dar oare medicina e știința sănătății?"

„Fără îndoială."

„Dacă – ai întreba tu – fiind medicina știința sănătății, oare în
d ce ne e ea folositoare și ce anume produce, aș spune că nu un folos mic, căci ea produce pentru noi sănătatea – ceva bun – asta, dacă accepți acest răspuns."

„Îl accept."

„Și dacă m-ai întreba despre arhitectură, care-i știința construirii, ce produs afirm că realizează ea, aș spune că ea realizează case. La fel ar fi și cu celelalte arte. În consecință, de vreme ce susții despre cumințenie că e știința despre sine însuși, tu trebuie să poți explica următoarele, dacă ești întrebat: «Critias, deoarece cumințenia e
e știința despre sine însuși, ce produs bun realizează ea pentru noi și demn de numele său?» Așadar, hai, spune!"

Zice: „Nu cercetezi cum se cade, Socrate! Căci cumințenia nu-i prin fire asemănătoare cu celelalte arte și nici celelalte nu-s asemănătoare unele cu altele.[37] Spune-mi, așadar, care este acel produs al științei calculului ori al geometriei, în felul în care casa e produsul arhitecturii și haina – cel al artei țesutului, ori care sunt alte
166 a multe produse de același tip pe care ai putea să mi le indici, realizate de multe alte arte? Ei bine, nu vei putea."[38]

La asta, eu: „E adevărat. Însă aspectul următor pot să ți-l indic: care este obiectul fiecăreia dintre științele acestea, obiect diferit de știința însăși. De exemplu, calculul este știința care are drept obiect parul și imparul, anume în ce fel se raportează cantitativ la ele însele și unele la altele. Nu-i așa?"

„Așa este."

„Prin urmare, parul și imparul sunt altceva decât știința însăși a calculului."

„Firește."

b „Iar arta cântăririi este știința ce are ca obiect greutatea mai mare și mai mică. Însă greul și ușorul sunt altceva decât arta însăși a cântăririi. De acord?"

„De acord."

„Spune-mi atunci: ce obiect are știința care-i cumințenia, unul diferit de cumințenia însăși?"

„Tocmai asta e și problema, zice, la care ajungem cu investigația ta – în ce măsură se deosebește cumințenia de toate științele! Tu însă cauți o anumită asemănare a ei cu celelalte, deși lucrurile nu stau așa. Ci celelalte toate sunt științe despre altceva, diferit, nu c
despre ele însele. Cumințenia singură este știința deopotrivă a celorlalte științe și a ei înseși.[39] Și, desigur, ție nu ți-a scăpat câtuși de puțin acest aspect, însă, cred, faci exact ceea ce ai negat că faci: încerci să mă supui probei și strici rostul discuției."

Răspund: „Vai, ce tot spui, dacă crezi că, atunci când te supun probei atâta, o fac cu alt scop decât ca să-mi pun mie însumi între- d
bări despre ce vor să zică spusele mele! De fapt, mă tem ca nu cumva, fără să-mi dau seama, să cred că știu ceva, fără să știu. Și acum, deci, afirm că tot asta fac – cercetez susținerile cel mai mult pentru mine însumi, probabil însă că și pentru ceilalți apropiați. Sau nu crezi că pentru cam toți oamenii e un bine comun să devină limpede care-i socoteala cu fiecare lucru?"

„Sunt convins, Socrate", zice.

„Atunci, cu curaj, dragul meu, răspunde la întrebări, așa cum crezi, fără a te sinchisi dacă cel combătut este Critias sau Socrate! e
Ci, având atenția îndreptată numai la argumentul însuși, cercetează ce va păți el, odată pus la probă."

„Am să fac așa, căci mi se pare că e un adevăr în ceea ce spui.

VIII

„Spune deci, zic, ce afirmi despre cumințenie?"

„Afirm, zice, că ea, singură dintre celelalte științe, este știința atât a ei înseși, cât și a celorlalte științe.

„Atunci ea ar fi și știința neștiinței, dacă este știința științei.

„Bineînțeles."[40]

„Prin urmare, singur omul cuminte se va cunoaște pe sine însuși 167 a
și va fi în stare să examineze ce în fapt știe și ce nu; de asemenea,

va fi capabil să-i cerceteze pe ceilalți, aflând cine ce știe sau crede că știe, dacă știe, și iarăși, ce crede că știe, dar nu știe; dintre ceilalți oameni nimeni nu va fi în stare de așa ceva. Și asta înseamnă a fi cuminte și cumințenia, cât și faptul de a se cunoaște pe sine însuși – a ști și lucrurile pe care /cineva/ le știe, și cele pe care nu le știe. Asta-i ceea ce afirmi?"

„Asta."

„Prin urmare, ca o a treia ofrandă dată lui Zeus Mântuitorul[41],
b să reluăm căutarea ca de la început: mai întâi, oare-i cu putință să existe așa ceva, ori nu: faptul de a ști că /cineva/ le știe pe cele pe care le știe și că nu le știe pe cele pe care nu le știe?[42] Apoi, în caz că e pe deplin cu putință, care ar fi folosul pentru noi, odată ce știm lucrul acesta?"

„Trebuie să căutăm."

„Tu însă caută să vezi, dragă Critias, dacă te vei arăta mai descurcăreț decât mine la acest capitol. Căci eu sunt în încurcătură. Să-ți explic cum de sunt așa?"

„Desigur."

„Dacă e valabil ceea ce tu ai afirmat, oare toate astea s-ar putea reduce la faptul următor: există o unică știință, care n-are drept
c obiect nimic altceva decât pe sine însăși și pe celelalte științe, pe deasupra tot ea are drept obiect și neștiința?"

„Absolut."

„Uită-te ce lucru straniu, prietene, ne apucăm să formulăm: dacă în alte cazuri vei căuta același lucru, vei da peste o imposibilitate."

„Cum așa și unde?"

„Iată unde: gândește-te dacă crezi că există o vedere care n-are drept obiect acele lucruri pe care le văd celelalte vederi, ci obiectul
d ei este ea însăși și celelalte vederi, cât și non-vederi; deși e vedere, nu vede nici o culoare, însă se vede pe sine și vede celelalte vederi. Ți se pare că există o asemenea vedere?"

„Pe Zeus, nu, nu!"

„Dar crezi că există un auz care nu aude nici un sunet, ci se aude pe sine și aude celelalte auzuri, cât și non-auzuri?"

„Nici asta nu există."

„Consideră, într-un cuvânt, toate senzațiile: ți se pare că există o senzație al cărei obiect să fie senzațiile și ea însăși, dar care să nu perceapă nici unul dintre lucrurile pe care le percep restul senzațiilor?"

„Nu."

„Dar ți se pare că există vreo dorință care să nu fie dorință de e
nici o plăcere, ci doar de sine și de celelalte dorințe?"

„Nu, deloc."

„Nu există, cred, nici o voință care să nu vrea nici un bine, ci să se vrea pe sine și să vrea celelalte voințe."

„Nu, într-adevăr."

„Ai putea vorbi despre o iubire similară, care nu-i iubire de nimic frumos, ci e doar iubire de sine însăși și de celelalte iubiri?"

„N-aș putea.

„Dar vreo teamă ai observat, ce are teamă de sine și de celelalte temeri, dar nu se teme de nici unul dintre lucrurile cumplite?" 168 a

„N-am observat."

„Dar ai observat vreo opinie care opinează despre opinii și despre sine, dar deloc despre vreunul dintre obiectele celorlalte opinii?"[43]

„În nici un fel."

„Și totuși afirmăm, pare-se, că există o știință de acest fel, care nu-i știința nici unei cunoștințe, ci este știința ei înseși și a celorlalte științe?"

„Afirmăm.

„Nu-i deci straniu, în caz că există? Căci încă să nu susținem cu tărie că nu există, ci să cercetăm mai departe dacă există."

„Corect ce spui." b

„Prin urmare, această știință se referă la ceva anume și are capacitatea de a se raporta la ceva anume. Așa-i?"

„Fără îndoială"

„Însă și despre *mai mare* spunem că are capacitatea de a se raporta la ceva anume?"

„Așa e."

„Desigur, se raportează la *ceva mai mic*, dacă el este mai mare?"

„E obligatoriu."

„Prin urmare, admițând că am descoperi un mai mare care e mai mare decât toate cele care-s mai mari și decât sine însuși,
c nefiind însă mai mare decât nici unul dintre lucrurile în raport cu care restul celor mai mari sunt mai mari; cu certitudine că i-ar reveni acestuia, dacă ar putea fi mai mare decât sine însuși, să fie și mai mic decât sine însuși. Sau nu?"

„E neapărat să fie așa, Socrate!" zice.

„Și dacă există un dublu care e de două ori cât celelalte dubluri și cât el însuși, el ar fi atât dublul lui însuși luat ca jumătate, cât și dublul celorlalte dubluri. Căci nu există dublu decât care-i de două ori cât jumătatea."

„Adevărat."

„Or, ceva fiind mai mare decât sine, nu va fi și mai mic? Mai greu
d fiind, nu va fi și mai ușor, mai bătrân fiind, nu va fi și mai tânăr și așa mai departe în mod asemănător? Orice ar avea o capacitate proprie care se aplică sieși nu va dispune de o asemenea natură, încât capacitatea sa să aibă aplicare la ea? Spun ceva de tipul următor: auzul e auz nu pentru altceva decât pentru sunet. Nu-i așa?"

„Sigur."

„Atunci, dacă auzul se va auzi pe sine, va auzi un sunet pe care-l produce el însuși. Căci altminteri n-ar putea auzi!"

„Necesar."

„Și, iubite, dacă vederea se va vedea pe sine, e necesar ca ea să aibă o culoare. Căci nu-i chip ca vederea vreodată să vadă ceva ne-
e colorat."

„Nu-i chip, într-adevăr."

„Vezi așadar, Critias, că unele dintre situațiile parcurse ne apar cu totul imposibile, în timp ce altele trezesc multă neîncredere că anumite acțiuni ar putea avea o capacitate aplicată lor însele? La mărimi, mulțimi și cele asemănătoare este cu totul imposibil să se întâmple așa ceva. Nu crezi?"

„Ba da."

„Cât despre auz și vedere care se aplică lor însele, în plus, despre mișcarea care se mișcă pe sine[44], căldura care se arde pe sine și toate
169 a celelalte similare, unii ar fi neîncrezători în existența lor, alții

pesemne că nu. E nevoie, prietene, de un *mare om*, care să distingă, străbătând toate aspectele, dacă într-adevăr nici o realitate nu dispune de o capacitate aplicată sieși, ci se aplică numai alteia, sau dacă unele au această capacitate, iar altele nu. Și iarăși, să stabilească, în caz că sunt unele realități care se întorc asupra lor însele, dacă printre ele se află știința despre care noi afirmăm că este cumințenia. Eu unul nu mă încred în mine că aș fi capabil de asemenea distincții.[45] De aceea, nici nu pot afirma cu tărie dacă e cu putință b
să existe lucrul acesta – o știință a științei – nici, în caz că există, nu pot accepta că ea e cumințenia, înainte de a cerceta dacă, fiind ea astfel, ne este de folos, sau nu. Într-adevăr, despre cumințenie am presimțirea că e ceva folositor și bun.[46]

Tu însă, fecior al lui Callaischros – tu doar susții că asta-i cumințenia: știința atât a științei, cât și a neștiinței – mai întâi arată că e posibil ceea ce noi tocmai am spus; apoi, în plus față de posibil, că-i și folositor. Și probabil că aș fi mulțumit și eu cu faptul că definești c
corect ce este cumințenia."

IX

Critias, după ce aude astea și mă vede încurcat, se poartă precum oamenii care îi văd în fața lor pe alții care cască: pățesc și ei la fel. Așa și el, văzându-mă pe mine încurcat, mi s-a părut că a fost silit el însuși să ajungă în încurcătură. Cum însă voia întotdeauna să-și țină sus fața, se jenează de cei prezenți și deloc nu vrea să-mi consimtă că e incapabil de distincțiile la care îl provocasem, ci îndrugă d
ceva confuz, ascunzându-și încurcătura.

Eu însă, dorind să ne continuăm discuția, zic:

„Dacă crezi de cuviință, Critias, hai să convenim că e posibil să existe o știință a științelor. Vom cerceta altă dată dacă este așa, ori nu. Dacă, deci, ea e posibilă în cel mai înalt grad, dă-i drumul și spune: ce revine mai mult în a ști atât lucrurile pe care cineva le știe, cât și cele pe care nu le știe? Căci am afirmat că asta înseamnă a se cunoaște pe sine și a fi cu-minte. Nu-i așa?"

e „Fără îndoială, zice, se petrece asta, Socrate! Căci dacă cineva posedă această știință care se cunoaște pe sine, ar putea fi el însuși aidoma lucrului pe care-l posedă. După cum, dacă cineva are iuțeală, el este iute, și dacă are frumusețe, este frumos, tot așa dacă are cunoaștere, va fi cunoscător. Iar când cineva va avea cunoașterea care e despre sine însăși, el însuși se va cunoaște atunci pe sine însuși."

„Nu pun la îndoială, spun, că atunci când vreunul va avea cunoașterea de sine, el se va cunoaște pe sine. Însă de ce e necesar ca, având-o, să știe și lucrurile pe care le știe, și acelea pe care nu le știe?"[47]

170 a „E necesar fiindcă cele două /cunoașteri/ sunt identice."

„Poate. Însă risc să rămân tot acolo: nu pricep cum de-i identic /cu cunoașterea de sine/ faptul de a ști lucrurile pe care cineva le știe și cele pe care nu le știe."

„Ce vrei să spui?"

„Iată ce: existând o știință a științei, oare e ea în stare să distingă mai mult decât că, dintre două discipline, cutare este o știință și cutare nu este o știință?"

b „Nu, ci doar atât."

„Or, este identică știința și neștiința sănătății cu știința și neștiința justiției?"

„Deloc."

„Una e știința medicală, cred; cealaltă-i știința politică, a treia – ceea ce căutăm – nu-i nimic altceva decât știință."

„Cu siguranță."

„Așadar, dacă cineva nu va cunoaște în plus sănătatea, respectiv justiția, ci va cunoaște numai știința /ca atare/, dat fiind că posedă numai știința cu acest obiect, eventual ar putea ști *că* cineva, fie el însuși, fie restul oamenilor, știe ceva și *că* are o anumită știință? Nu-i așa?"

„Da."

c „Însă *cum* va ști prin intermediul acestei științe a sa *ce* anume cunoaște? Căci sănătatea o cunoaște prin medicină, și nu prin cumințenie, armonia – prin muzică, și nu prin cumințenie, construcția de case – prin arhitectură, și nu prin cumințenie, și toate la fel. Așa-i?"

„Se pare că da.

„Prin intermediul cumințeniei, dacă ea e numai știința științelor, în ce fel va ști că el cunoaște sănătatea ori construcția de case?"

„În nici un fel.

„Atunci, cel care ignoră aceste /discipline/ nu va ști /prin cumințenie/ *ceea ce* știe, ci numai *că* știe.

„Plauzibil."

„N-ar putea însemna nici a fi cuminte, nici cumințenia a ști d
lucrurile pe care le știe și cele *pe care* nu le știe, ci, pare-se, numai *că* știe și *că* nu știe."[48]

„N-ar putea.

„Omul cuminte, prin urmare, nu va fi în stare să-l verifice pe un altul care susține că știe în mod științific ceva /precis/ – anume dacă știe ceea ce afirmă că știe sau nu știe. Ci numai la atât, se pare, se va reduce cunoașterea sa: că acela posedă o anumită știință, dar obiectul acestei științe cumințenia nu-l va face să-l cunoască."

„Se pare că nu.

„Așadar, el nu-l va putea deosebi nici pe cel care pretinde că-i e
medic, fără să fie, de omul care-i cu adevărat medic, nici pe nimeni altul dintre cunoscători. Însă să mergem mai departe: dacă omul cuminte sau oricare altul va căuta să-i deosebească pe cel cu adevărat medic și pe cel care nu-i astfel, oare nu va proceda în felul următor? Despre știința medicală /ca știință/ nu va discuta cu medicul, căci acesta n-are priceperea ei, precum am spus, ci o are numai pe a sănătății și a bolii. Nu-i așa?"

„Da, așa-i."

„Medicul nu știe nimic despre știință /ca atare/, fiindcă am acordat numai cumințeniei acest obiect al cunoașterii."[49]

„Da.

„Atunci nici despre știința medicală medicul nu știe nimic, de vreme ce știința medicală rămâne o știință. 171 a

„Adevărat."

„Omul cuminte va ști deci că medicul posedă o anumită știință: dar când e nevoie să probeze care anume știință, oare nu va examina ce obiect studiază știința în cauză? Nu tocmai prin asta se definește

fiecare știință nu doar ca știință, ci și ca știință particulară, anume prin obiectul său de studiu?"

„Prin asta.

„Iar medicina e definită ca diferită de celelalte științe prin faptul că e știința sănătății și a bolii."

„Da."

b „Atunci către acestea e necesar să privească acela care vrea să privească către medicină – mă refer la chestiunile unde-i competentă; nu, desigur, la cele unde nu-i."

„Nu la ele, firește.

„Cel care cercetează corect îl va cerceta pe medic, în calitate de medic, în chestiunile de sănătate și de boală."

„Așa se arată.

„Oare atunci nu va cerceta el spusele și acțiunile medicului, ca să vadă dacă unele sunt spuse adevărate, iar celelalte – acțiuni corecte?"

„Necesar."

„Însă, fără ajutorul medicinei, pe care dintre cele două ar putea cineva s-o urmărească?"

„N-ar putea pe nici una.

c „Nimeni altul n-ar putea asta, pare-se, în afara unui medic, nici chiar omul cuminte. Căci ar trebui să fie și medic, peste că-i om cuminte!"

„Așa este."

„E sigur atunci că, dacă este cumințenia numai o știință a științei și a neștiinței, ea nu va fi în stare să-l deosebească pe medicul care-și cunoaște profesia de cel care n-o cunoaște, dar pretinde sau își închipuie că o cunoaște, nici pe un alt cunoscător în orice domeniu ar fi; ci îl va putea deosebi numai pe colegul de profesie, așa cum e cazul celorlalți artizani."[50]

„Așa se pare", zice.

d Zic: „Prin urmare, Critias, ce folos am mai putea avea de la cumințenia care e în acest fel? Căci dacă, precum am presupus la început, ar ști omul cuminte și lucrurile pe care le știe, și cele pe care nu le știe, pe primele le-ar ști că le știe, pe celelalte – că nu le

știe, și dacă ar fi în stare să-l cerceteze și pe un altul aflat în aceeași condiție, mare de tot folos ar fi pentru noi, spunem, ca să fim oameni cumințiˡ! Într-adevăr, viața ne-am duce-o fără greșeli, atât noi, cei care posedăm cumințenia, cât și ceilalți toți, care sunt conduși de noi. Fiindcă nici noi înșine nu ne-am apuca să facem ceea ce nu e
știm, ci, descoperindu-i pe cunoscători, le-am încredința lor treaba, nici n-am îngădui celorlalți peste care guvernăm să facă altceva decât ceea ce, când fac, vor face corect. Acesta ar fi lucrul a cărui știință o posedă. Și astfel, administrată de cumințenie, locuința va fi bine rânduită, statul va fi bine guvernat, precum și orice unde
ar domni cumințenia. Căci, dacă a fost înlăturată greșeala și dom- 172 a
nește corectitudinea, e necesar să le meargă bine și prosper oamenilor aflați în această condiție în orice acțiune; or, cei cărora le merge bine sunt fericiți.[51] Oare nu astfel, Critias, am vorbit noi despre cumințenie, spunând ce mare bine ar însemna a ști și lucrurile pe care cineva le știe, și cele pe care nu le știe?"

„Da, așa am spus."

„Iată însă că în realitate s-a arătat că nu există o atare știință nicăieri. Vezi?" zic.

„Văd", zice.

X

„Acum, zic eu, nu cumva acest lucru pe care-l descoperim ca fiind b
cumințenia – faptul de a cunoaște știința și neștiința – aduce totuși binele următor: cel care o posedă învață mai repede orice ar învăța și toate i se înfățișează mai clar, precum un om care are perspectiva științei adăugată la orice ar învăța? Și pe ceilalți îi va examina mai bine în legătură cu lucrurile pe care el însuși le învață, în vreme ce oamenii lipsiți de această știință, când îi examinează /pe alții/, o vor face mai slab și mai rău? Oare, prietene, de astfel
de lucruri vom beneficia de pe urma cumințeniei, deși noi așteptăm c
ceva mai de preț și căutăm ca ea să fie mai importantă decât este?"[52]

„Ar putea fi în acest fel", zice.

„Poate. Poate însă că noi n-am cercetat nimic de preț! Mă bazez pe faptul că observ anumite aspecte stranii legate de cumințenie, dacă ea e în felul /descris de noi/. Într-adevăr, s-o privim, dacă vrei, fiind de acord că ea poate fi știința științei; de asemenea, să n-o lipsim de ceea ce am stabilit la început că este cumințenia – faptul de a ști lucrurile pe care cineva le știe și cele pe care nu le știe –, ci
d să-i dăm și această proprietate. Și dându-i-le pe toate astea, încă mai bine să cercetăm dacă ne va fi de folos, odată ce-i astfel. Căci nu mi se pare a fi fost convenit corect, Critias, ceea ce spuneam adineaori: anume faptul că ar reprezenta un mare bine o cumințenie de felul arătat, care ar conduce administrarea casei și pe a statului!"

„De ce spui asta?" face el.

„Fiindcă am convenit în mod ușuratic că e un mare bine pentru oameni, dacă fiecare dintre noi am face ceea ce știm, iar lucrurile pe care nu le știm le-am încredința altora, care-s cunoscătorii lor."

e „N-am convenit cum trebuie?"

„Nu mi se pare."

„Stranii lucruri spui, Socrate!" zice.

„Da, pe Câine, zic, și eu cred asta! Și tocmai având mintea ațintită în punctul acesta spuneam adineaori că întrevăd situații stranii și că mă tem că nu am cercetat corect. Într-adevăr, dacă e cumințenia pe cât se poate în felul descris, mi-e foarte neclar care-i binele
173 a pe care ni-l pregătește ea."

„Cum așa? Vorbește pentru ca să înțeleg și eu ce spui!"

„Pesemne că vorbesc aiurea. Totuși trebuie să cercetăm problema întrevăzută și să n-o înlăturăm la voia întâmplării, dacă avem fie și un dram de preocupare pentru noi înșine."

„Bine zis!"

„Ascultă-mi visul sosit «fie pe poarta de corn, fie pe cea de
b fildeș»[53]: dacă ne-ar conduce pe noi cu totul cumințenia, care ar fi așa cum am definit-o, toate cele s-ar putea face potrivit cu științele. Și nici unul care spune că e cârmaci, fără să fie, nu ne-ar putea înșela, nici un medic, nici un comandant militar, nici nimeni altul care pretinde că știe ceva ce nu știe nu s-ar putea ascunde de noi. Iar din astfel de situații, ce altceva ne-ar putea reveni, decât să fim

sănătoși la trup mai mult decât acum și să fim salvați din pericolele de pe mare și de la război, iar mobilele, îmbrăcămintea, încălțămintea toată și toate lucrurile ar fi produse cu artă și multe altele, fiindcă ne folosim de artizani autentici? Și dacă ți-e pe plac, să convenim că și divinația e o știință a viitorului, iar dacă cumințenia ar guverna-o, ea i-ar supune probei pe prezicătorii lăudăroși, în schimb pe cei adevărați ni i-ar așeza drept profeți ai întâmplărilor viitoare. Fiind neamul omenesc astfel orânduit, accept că ar acționa și ar trăi cu știință. Căci, cumințenia stând de pază, nu i-ar permite neștiinței să ne fie însoțitoare. Pe de altă parte însă, dragă Critias, de faptul că, odată ce am acționa cu știință, am duce-o bine și am fi fericiți, de asta încă nu putem să ne dăm seama!"

„Însă, zice, nu vei afla cu ușurință o altă desăvârșire a vieții bune, dacă vei disprețui acțiunea cu știință."[54]

Zic eu: „Explică-mi atunci încă un lucru mărunt: te referi la a acționa cu știința a ce anume? A încălțămintei?"

„Pe Zeus, nu cred asta.

„A obiectelor de aramă?"

„Deloc."

„Atunci a lânii, lemnului sau a altui material?"

„Nici."

„Atunci nu mai putem menține poziția că cel care trăiește cu știință e fericit. Căci acești artizani, deși trăiesc cu știință, nu sunt recunoscuți de tine drept fericiți; pe de altă parte, mi se pare că tu-l definești pe omul fericit ca pe unul ce trăiește cu știința anumitor lucruri... Probabil că te referi la acela pe care acum l-am menționat, cel care cunoaște tot ceea ce va fi, prezicătorul. La el, sau la altul te referi?"

„Și la el, și la altul.

„La cine? Oare nu la unul de acest fel, dacă, pe lângă ceea ce va fi în viitor, el ar cunoaște și trecutul întreg, și prezentul, și care n-ar ignora nimic? Să acceptăm că un om ca el există. N-ai putea spune, cred, că există vreun om viu cu mai multă știință decât el.

„N-aș putea.

„Mai doresc să știu încă ceva: care dintre științe îl face pe el fericit? Sau toate în mod egal?"

b „În nici un caz!"

„Atunci care îl face fericit cel mai mult? Ce anume din prezent, din trecut și din viitor știe prin știința respectivă? Oare prin ea cunoaște jocul de zaruri?"

„Cum să fie vorba despre jocul de zaruri?"

„Atunci e aceea prin care cunoaște calculul?"

„Nici gând."

„Atunci e știința prin care cunoaște sănătatea?"

„Ceva mai mult", zice.

„Însă acea știință, despre care spun că are cea mai mare contribuție la fericire, e știința a ce anume?"

„E știința binelui, zice, și a răului."[55]

„Ah, al naibii om ce ești, exclam! De mult mă tot sucești și învârtești în cerc, ascunzându-mi că nu a trăi cu știință /ca atare/ este ceea ce produce viața bună și fericirea, nici când există tota-

c litatea științelor /în posesia noastră/, ci când există numai una singură – cea despre bine și rău. Însă, Critias, dacă vrei să extragi această știință dintre celelalte, oare medicina va produce mai puțin sănătatea, cizmăria ne va da încălțări mai rele, arta țesătoriei ne va îmbrăca mai prost, arta cârmaciului ne va împiedica mai puțin să murim pe mare și arta generalului – în război?"

„Deloc mai puțin."

„Însă, dragă Critias, posibilitatea ca, cel puțin, fiecare dintre lucru-

d rile enumerate să devină bune și folositoare, pe aceasta o vom pierde, în cazul când știința binelui și a răului e absentă."

„E adevărat."

„Nu această știință /a binelui și a răului/, pare-se, e cumințenia, ci ea-i aceea care are în sarcină să ne aducă folosul. Căci cea care ne aduce folosul nu-i știința științelor și a neștiințelor, ci a binelui și a răului. Astfel încât, dacă ea este folositoare, altceva pentru noi ar fi cumințenia.

„Dar de ce, zice el, n-ar putea aceasta /cumințenia/ aduce folos? Căci, dacă mai presus de orice cumințenia este știința științelor și

dacă guvernează celelalte științe, conducând deci și această știință despre bine și rău, atunci ea ne-ar putea fi de folos." e

„Oare ar produce tot ea și sănătatea, și nu medicina? Și pe celelalte obiecte ale artelor tot cumințenia le-ar produce, și nu celelalte arte – fiecare cu obiectul său? Oare n-am atestat de mult că ea este numai știința științei și a neștiinței, însă a nici unui alt obiect? Nu-i așa?"

„Așa pare."

„Nu va fi deci artizana sănătății."

„Nu."

„Căci sănătatea ține de o altă artă. Sau nu?" 175 a

„De o alta."

„Prin urmare, nu va fi nici artizana folosului, amice. Căci am dat adineaori altei arte obiectul acesta. Nu-i așa?"

„Desigur."

„Cum atunci va fi cumințenia folositoare, dacă ea nu-i artizana nici unui folos?"

„Se pare că în nici un chip, Socrate!"[56]

XI

„Vezi, Critias, că nu fără motiv încă de mult mă temusem eu și mă învinuisem pe drept că nimic ca lumea nu voi realiza cu cercetarea mea despre cumințenie? Căci lucrul despre care am convenit că e dintre toate cel mai frumos nu s-ar fi arătat fără folos, dacă eu însumi aș fi fost de vreun folos pentru o bună cercetare! Acum însă, iată-ne învinși în toate locurile și nu putem descoperi căreia dintre realitățile existente i-a pus Legiuitorul[57] acest nume – cumințenia. De fapt, am acceptat multe lucruri care nu mergeau împreună în raționamentul nostru: într-adevăr, am acceptat că există o știință a științei, deși raționamentul n-o permitea și o nega. Și am acceptat din nou că prin această știință cunoaștem și obiectele celorlalte științe, deși nici asta nu permitea raționamentul, pentru ca omul cuminte să fie un cunoscător al lucrurilor pe care le știe, fiindcă le b c

știe, cât și al celor pe care nu le știe, fiindcă nu le știe. Povestea asta am acceptat-o cu foarte multă mărinimie, fără să fi cercetat imposibilitatea ca cineva să știe cumva lucrurile pe care nu le știe deloc.[58] Căci acordul nostru afirmă că el știe că nu le știe. Or, pe cât cred,
d nimic n-ar putea fi mai absurd decât aceasta![59] Și totuși cercetarea, deși a dat peste niște inși atât de blajini și de pliabili, deloc nu reușește să descopere adevărul, ci și-a bătut joc de el într-atât, încât ceea ce de mult am stabilit că e cumințenia, punându-ne de acord și imaginând-o, s-a vădit în mod sfidător drept un lucru nefolositor.

Întrucât mă privește pe mine, sunt mai puțin supărat. Dar pentru tine, dragă Charmides, zic /către acesta/, sunt supărat rău, dacă, fiind tu așa cum ești la înfățișare și, pe deasupra, având sufletul cel
e mai cuminte, nu vei beneficia de pe urma acestei cumințenii și dacă ea, deși prezentă, nu-ți va folosi în viață. Și încă și mai mult sunt supărat din cauza descântecului pe care l-am învățat de la trac, deoarece mi-am dat silința să învăț ceva care nu-i bun de nimic. Desigur, nu cred deloc că lucrurile stau așa, ci sunt convins că sunt eu un rău cercetător. În fapt, cred despre cumințenie că e
176 a un mare bine și că, dacă tu o ai, ești un om fericit. Uită-te deci dacă o ai și dacă mai ai nevoie de descântec. Căci dacă o ai, te-aș sfătui să mă consideri pe mine un flecar, incapabil să examineze ceva în mod rațional, iar pe tine consideră-te cu atât mai fericit, cu cât ai mai multă cumințenie.

Zice Charmides: „Pe Zeus, Socrate, nu știu nici dacă o am, nici dacă n-o am. Cum aș putea ști ceea ce nici măcar voi nu sunteți în
b stare să descoperiți – ce anume este, precum spui tu? Eu totuși nu te cred deloc și sunt convins[60], Socrate, că am mare nevoie de descântec și că, în ceea ce mă privește, nimic nu se opune să fiu descântat de tine atâtea zile câte rămân până ce vei spune tu că ajunge."

„Perfect, spune Critias. Pentru mine va fi o dovadă că ai cumințenie, dacă faci asta, Charmides, anume dacă te vei încredința lui Socrate ca să te descânte și nu te vei îndepărta de el câtuși de puțin."

„Da, zice Charmides, am de gând să-l urmez și să nu mă îndec părtez de el. Căci aș face ceva îngrozitor, dacă n-aș asculta de tine, de tutorele meu, și n-aș face ceea ce-mi ceri."

„Da, spune, îți cer asta.

„Voi începe chiar de astăzi."[61]

Zic eu: „Voi doi, acolo, ce tot plănuiți să faceți?"

„Nimic, face Charmides; planul deja e gata."

„Vei proceda cu de-a sila, zic, și nu-mi vei permite să judec?"

„Ai în vedere că voi uza de forță, odată ce Critias mi-o comandă. Față de asta, e rândul tău să plănuiești ce vei face."

„Nu mai e loc de nici un plan, zic. Căci nu există om care să d
poată să-ți stea ție în cale, odată ce te apuci de orice și te folosești de forță!"

„Atunci nici tu nu-mi sta în cale!" spune.

„Nu-ți voi sta", spun eu.

ALCIBIADE I

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

1. *Alcibiade I* (spre a-l deosebi de sigur neautenticul *Alcibiade II*) ocupă un loc cu totul aparte printre alte dialoguri de tinerețe ale lui Platon, precum *Charmides*, *Laches*, ori *Euthyphron*, *Republica* (cartea I). Acolo Socrate pune la probă și contestă pretinsele cunoștințe și opiniile nefondate ale unor interlocutori (Critias, Nicias, Euthyphron, Thrasymachos), fără însă a propune el însuși o teză care să reziste *élenchos*-ului, și dialogul sfârșește în aporie. Or, aici lucrurile stau altfel: chiar Socrate va susține teza că omul însuși este sufletul său și că acesta e divin – teză niciodată respinsă în cuprinsul dialogului, ba dimpotrivă susținută mai târziu de Platon cu toată tăria în *Phaidon*, dar și în alte locuri – *Phaidros*, *Republica*, *Timaios*.

Și nu numai că *Alcibiade I* nu se încheie în aporie ca celelalte dialoguri de tinerețe, dar, spre deosebire de toate celelalte (unde interlocutorii, deși respinși, par să rămână psihologic pe poziție), aici, la final, se afirmă explicit că cele două personaje se vor schimba sufletește ca urmare a dialogului; și chiar, erotic cel puțin, așa se și întâmplă, după cum Alcibiade însuși va mărturisi mai târziu, în *Banchetul*. Astfel, de unde până la discuția din *Alcibiade* Socrate era îndrăgostitul, iar tânărul – iubitul, de aici înainte rolurile lor se vor inversa în mod paradoxal: tânărul și frumosul Alcibiade

face o pasiune pentru mult mai vârstnicul și urâtul Socrate, pesemne curând după discuția din dialog. O pasiune neîmpărtășită, de altminteri, de acesta din urmă în sensul sexual, după care jinduia Alcibiade, după cum vom afla iarăși din *Banchetul*. Respins, rănit în iubirea și orgoliul său și neînțelegând că în joc era mult mai mult decât pasiunea trupului (care este *al nostru*, dar *noi* nu suntem el, așa cum se spune chiar în dialogul de față), Alcibiade se va înstrăina după un timp de Socrate (neîncetând totuși să-l iubească resentimentar de la distanță), cât și de lecțiile lui. Ca urmare, neglijându-i sfaturile, își va lansa ambițiile politice enorme și va cădea în lipsă de stăpânire. Ambițiile îl vor duce la pieire și vor contribui la înfrângerea Atenei de către Sparta. Schimbarea sa în bine, dacă s-a petrecut totuși la un moment dat, n-a durat, sămânța filozofiei plantată de Socrate n-a rodit o plantă rezistentă, marile speranțe nu s-au realizat. Vina aparține – sugerează Platon și aici, la sfârșit, și într-un pasaj din *Republica* – mai curând Cetății și mediului, decât lui Alcibiade însuși, căci Cetatea și mediul tind să-i corupă pe tinerii de valoare și de familie bună, pe care vor să-i utilizeze în folos propriu. De unde va rezulta și necesitatea de a reforma din temelii această Cetate, care-i pierde pe tinerii dotați și-i ucide pe filozofi.

Mai e o deosebire interesantă între *Alcibiade* și alte dialoguri de tinerețe, precum *Charmides*, *Lysis*, *Laches*, *Ion*, *Hippias I* și *II* etc. Acolo, întâlnirea lui Socrate cu interlocutorul sau interlocutorii respectivi are loc aparent întâmplător și unde se nimerește – într-un gimnaziu, în agora, în casa unui prieten comun etc., iar discuția se pornește firesc, urmând regulile obișnuite ale curtoaziei atice, pentru ca mai târziu Socrate să-și înceapă ancheta sa obișnuită asupra pretențiilor de cunoaștere ale interlocutorului. Nici o fatalitate nu impunea un partener de dialog anume, într-un moment anume. Aici, în *Alcibiade I*, lucrurile stau din nou altfel: aflăm că de multă vreme Socrate îl curta pe Alcibiade, dar că, spre deosebire de ceilalți îndrăgostiți de tânăr, nu-i adresa nici un cuvânt, deoarece *semnul daimonic* îl oprise. Acum abia, când toți ceilalți curtezani îl abandonaseră pe tânărul care, ieșind din adolescență, urma să devină major și să se arunce cu nesăbuință în viața politică, daimonul și-a retras

obiecțiile – spune Socrate – și discuția poate avea loc. Ea va privi, cu necesitate, îndreptățirea lui Alcibiade de a ambiționa la putere, deși era nepregătit și neștiutor. Există deci ceva fatidic în faptul angajării și al consumării discuției. Alcibiade e prea deosebit (prin talent, carismă, prin rolul public jucat, prin speranțele puse în el) pentru a fi substituibil cu Charmides, Lysis, Menexenos sau cu oricare alt tânăr agreabil și, în general, cu oricine dintre interlocutorii tineri ai lui Socrate. Și nici momentul dialogului nu-i deloc întâmplător. S-ar părea, sugerează Platon, că divinitatea i-a pus la încercare pe amândoi în acel moment decisiv, al majoratului lui Alcibiade: urma să se vadă dacă dialogul socratic putea avea o influență esențială și durabilă asupra unui viitor om politic de excepție și, prin el, asupra ansamblului Cetății. Din nefericire, unul dintre ei sau poate amândoi au picat examenul, cel puțin pe termen mai lung. Consecința indirectă a fost moartea tragică a ambilor – unul asasinat, după ce a trădat Cetatea, altul executat, după ce, înfrântă, Cetatea a căutat și a găsit un țap ispășitor în vechiul prieten și iubit al trădătorului.

2. Tema lui *Alcibiade I* este „cunoașterea de sine", înțeleasă (spre deosebire de ceea ce vedem în *Charmides* la Critias) în sensul că omul autentic este propriul său suflet și că acesta e divin sau înrudit cu Zeul. Deși tema ca atare apare în ultima parte a dialogului, întreaga conversație a lui Socrate cu tânărul Alcibiade, care arde să devină un conducător puternic, e asociată cu ea, încă de la început.

Astfel, mai întâi Socrate îi propune lui Alcibiade să cerceteze temeiurile pretenției lui de a fi conducător: de unde știe ceea ce pretinde că știe? Un prim act deci al autocunoașterii are loc: cercetarea sursei cunoștințelor pe care cineva are pretenția că le posedă – în esență a principiilor etice și politice. Or, Alcibiade e făcut să înțeleagă că nici n-a avut un învățător pentru a ști ce sunt binele, utilul, justul etc., nici nu le-a descoperit singur pe acestea, ci s-a bazat numai pe reprezentările contradictorii și incerte ale mulțimii. Încolțit de Socrate, Alcibiade trebuie să admită că *nu prea știe nimic* de valoare, dar are în schimb multe pretenții.

Apoi, ascultând așa-numitul „discurs regal" al lui Socrate, află că nici *nu poate* mare lucru, dacă se compară pe sine cu marii săi rivali – regii Spartei și ai Persiei –, nici în ceea ce privește averea, puterea, neamul, dar nici în ceea ce privește educația.

Alcibiade n-are încotro: cedează pas cu pas din pretențiile sale: în continuare e forțat să admită că nici el, la fel cu majoritatea oamenilor, nu se preocupă de *sine* cu adevărat, ci numai de ceea ce e *al său* (corpul), ba uneori chiar și de lucruri încă mai îndepărtate decât ceea ce e *al său*, respectiv de avere, onoruri, faimă. De aici și drumul fals pe care era gata să pornească. Autocunoașterea la care îl somează Socrate atinge astfel punctul esențial: distincția dintre *ce are* omul și *ce este* omul. Ceea ce are omul este corpul său (care la rândul lui posedă averi și bunuri diferite); ceea ce este omul constă numai din sufletul său. Dualismul radical corp–suflet, atât de caracteristic lui Platon și atât de influent în cultura europeană, cel puțin până de curând, se afirmă aici pentru întâia oară cu tărie (existau totuși indicii în *Criton*), urmând să fie reafirmat și reexaminat în alte dialoguri ulterioare, precum *Phaidon*. Dar autocunoașterea nu e posibilă de unul singur: nu te poți cunoaște pe tine însuți decât prin dialog cu semenul tău. Eul nu se descoperă pe sine decât reflectat într-un Tu (pentru a vorbi ca Martin Buber), tot așa cum ochiul nu se poate vedea pe sine decât în ochiul, mai exact în pupila-oglindă a celui din față, spune minunat Socrate. Însă cel care nu înțelege ce înseamnă cu adevărat preocuparea de sine însuși rămâne sclav propriilor dorințe și impulsuri, ceea ce-i rușinos pentru cineva ca Alcibiade, lansat în mod necugetat să stăpânească lumea. Rușinat, acesta promite că se va schimba, însă Socrate rămâne îngrijorat: se teme că Cetatea ar putea avea în final câștig de cauză. Temeri împlinite: tânărul în care se puseseră cândva imense speranțe va dezamăgi profund pe toată lumea – adică Cetatea, pe Socrate și, poate, pe el însuși.

3. În Antichitate și mai ales la neoplatonicieni, *Alcibiade I* a fost considerat un dialog esențial în ansamblul operei lui Platon, exact din

cauza temei sale și a dualismului său corp–suflet tranșant și aproape dogmatic exprimat. Pentru Iamblichos (secolul al IV-lea d.Cr.) și urmașii săi, neoplatonicienii târzii, precum Proclos, studiul filozofiei sau al „teologiei platonice" începea cu *Alcibiade I*, înțeles astfel ca un fel de prefață generală. Această înaltă apreciere se menține și la neoplatonicienii moderni, tonul dându-l Ficino. Odată cu Schleiermacher însă încep rezervele, ba chiar se afirmă că dialogul n-ar fi fost scris de Platon. Exact particularitățile sale, la care m-am referit mai sus, aparența sa „dogmatică", anumite presupuse lungimi, „discursul regal" (despre regii Spartei și ai Persiei) presărat de ficțiuni i-au făcut pe unii critici, mai ales din secolul al XIX-lea, să-i refuze autenticitatea. Puțini o mai fac însă în ziua de azi. Faptul că *Alcibiade I* e un dialog atipic pentru perioada timpurie a lui Platon se explică, în fond, așa cum am sugerat și eu, cel puțin prin relația erotico-filozofică unică dintre Socrate și Alcibiade, relație despre care vom afla mai multe și pe care o vom înțelege mai bine abia în *Banchetul*.

4. În 432, data prezumtivă a scenei din dialog, Alcibiade mai are puțin până să împlinească 20 de ani, vârstă când atenienii deveneau pe deplin majori și erau primiți în Adunarea poporului. Tutorele lui era marele Pericle, cu care se înrudea dinspre mamă. Celebru din adolescență pentru frumusețea și carisma sa, adorat de atenieni, voind cu orice preț să-și facă un mare nume, Alcibiade va milita pentru reluarea războiului cu Sparta și va fi numit în 415, alături de Nicias și Lamachos, conducător al marii flote trimise pentru a cuceri Sicilia, aliată cu lacedemonienii. Dar înainte de plecare, noaptea, are loc episodul mutilării statuilor lui Hermes, iar Alcibiade e acuzat de participare sau de instigare la această acțiune blasfematoare. E acuzat și că ar fi profanat Misterele Eleusine, maimuțărindu-le într-o locuință privată. Aflat deja în Sicilia, e somat să revină pentru a da explicații; refuză și, dezertând, fuge la spartani, pe care îi învață cum să lupte împotriva Atenei. Fuge apoi în Persia, iar mai târziu e rechemat de atenieni, care, ajunși la ananghie, se căiesc de

a-l fi condamnat. Suspiciunile care planează asupra lui rămân însă valabile, iar el pleacă din nou din Atena. În final, e ucis din ordinul satrapului Pharnabazes, probabil în complicitate cu spartanii, în 404, anul capitulării Atenei.

ALCIBIADE I

[SAU DESPRE NATURA OMULUI; DIALOG MAIEUTIC]

ALCIBIADE SOCRATE

I

103 a SOCRATE Fecior al lui Cleinias, cred că ești uimit, fiindcă eu, cel dintâi care s-a îndrăgostit de tine, sunt acum singurul care nu te-a părăsit, pe când ceilalți îndrăgostiți au încetat să te curteze.[1] Ești uimit și fiindcă, în vreme ce ceilalți se-nghesuiau să-ți vorbească, eu atâția ani am păstrat tăcerea. Cauza n-a fost omenească, ci o împotrivire daimonică[2], despre a cărei putere vei afla mai târziu. Acum
b însă, deoarece nu se mai opune, te-am întâmpinat în acest fel și sunt convins că nici nu se va mai opune pe mai departe.

Așadar, te-am observat aproape în tot acest timp, cercetând cum te porți cu cei îndrăgostiți de tine. Căci, deși ei au fost mulți și cu pretenții, toți au dat bir cu fugiții, învinși de atitudinea ta plină de înfumurare. Însă vreau să-ți prezint rațiunea acestei atitudini a
104 a ta față de ei.

Tu pretinzi că nu duci lipsă de nimeni în nici o privință. Căci ai daruri mărețe, începând cu corpul și terminând cu sufletul, încât nu-ți mai lipsește nimic. Te gândești, într-adevăr, că frumusețea ți-e fără egal, iar statura măreață. Și nu te înșeli aici, așa cum poate oricine să vadă. Apoi, te tragi din cea mai vitează familie din cetatea ta, care este cea mai mare dintre statele grecești; în ea, din partea tatălui tău ai foarte mulți și foarte buni prieteni și rude, care te vor

ajuta în caz de nevoie. Dar nici cei din partea mamei nu sunt mai prejos ori mai puțini.[3] Însă tu consideri că Pericle, fiul lui Xantippos, înseamnă pentru tine mai multă putere decât toți cei pe care i-am menționat; or, tatăl tău vi l-a lăsat tutore ție și fratelui tău pe acest om care poate să facă orice dorește nu numai în această cetate, ci și în întreaga Grecie, cât și printre multe și mari națiuni c străine. Mai adaug și că te numeri printre cei bogați; dar în această privință cred că ești cel mai puțin încrezut. Deci, crezându-te foarte tare în toate aceste privințe, i-ai biruit pe cei care erau îndrăgostiți de tine, iar ei, fiind mai cu lipsuri, s-au lăsat biruiți. Asta nu ți-a scăpat. Știu însă că ești uimit întrebându-te ce am eu în cap, de vreme ce nu renunț la iubirea mea; oare ce speranțe îmi fac, te întrebi, ca să rămân constant, când ceilalți au fugit?

ALCIBIADE Pesemne că nu știi, Socrate, că ai anticipat numai cu puțin întrebarea mea. Căci eu însumi aveam în minte mai înainte d să te întâmpin, întrebându-te exact asta – ce tot vrei de la mine și cu ce speranțe mă tot agasezi, urmărindu-mă cu asiduitate oriunde m-aș afla. Da, mă întreb uimit care-i problema ta și cu mare plăcere îmi doresc s-o aflu de la tine!

II

SOCRATE Atunci mă vei asculta cu atenție, presupun, dacă, precum spui, dorești să știi ce gândesc; vorbesc deci cu cineva care va rămâne să mă asculte?

ALCIBIADE Bineînțeles, ci vorbește.

SOCRATE Atenție însă: căci n-ar fi de mirare, dacă, așa cum am e început greu, să mă și opresc greu!

ALCIBIADE Hai, dragă, vorbește! Stau să te ascult.

SOCRATE Vorbesc. N-am încotro. Căci e greu pentru un îndrăgostit să aibă de-a face cu un bărbat nebiruit de îndrăgostiți. Totuși trebuie să am curajul să-ți prezint gândul meu:

Eu unul, Alcibiade, dacă te-aș fi văzut mulțumindu-te cu dăruirile pe care le-am înșirat și având în minte să trăiești toată viața cu

ele, de mult m-aș fi îndepărtat de dragostea mea – cel puțin așa mă
105 a conving pe mine însumi. Acum însă îți voi prezenta alte planuri pe care tu le gândești în sinea ta, ca să-ți dai seama că am trăit tot timpul cu mare atenție pentru tine. Într-adevăr, dacă vreun zeu te-ar întreba: „Oare vrei să trăiești având ceea ce ai acum, sau să mori pe loc, dacă nu-ți va fi cu putință să obții mai mult?", cred că tu vei alege să mori. Acum, deci, îți voi arăta ce fel de speranțe îți faci.

Dacă în curând vei ajunge înaintea poporului atenian – asta
b urmează să se întâmple peste câteva zile – tu socotești că, venind acolo, vei demonstra atenienilor că ești demn să primești onoruri pe care nici Pericle, nici altcineva nu le-a avut vreodată – asta după ce vei obține cea mai mare putere în cetate. Iar dacă vei fi mare și tare aici, vei fi astfel și pentru ceilalți greci, și nu numai pentru ei, ci și pentru barbarii care locuiesc pe continentul nostru. Iar dacă același zeu ți-ar spune că tu trebuie să-ți exerciți puterea aici, în
c Europa, dar că nu-ți va fi cu putință să treci în Asia și să te ocupi cu problemele de acolo, cred că nu vei vrea să trăiești limitat de această condiție – adică fără să umpli cu numele tău și cu puterea ta aproape toată omenirea. Și cred că tu socotești că, în afară de Cirus și de Xerxes, n-a mai trăit nimeni pe lume demn de menționat.[4] Știu bine, nu-i o închipuire, că ai această speranță!

d Dar probabil că-mi vei spune, știind că spun adevărul: „Bine, Socrate, dar ce are asta a face cu ceea ce spuneai [– motivul pentru care nu te îndepărtezi de mine]?" Am să-ți zic, drag fiu al lui Cleinias și al Deinomachei: este cu neputință ca în absența mea să atingi scopul la care țintesc aceste gânduri ale tale! Atâta putere cred că am cu privire la acțiunile tale și la tine! Iată de ce cred că un timp îndelungat Zeul nu mi-a permis să stau de vorbă cu tine; am aștep-
e tat însă în preajma ta momentul când o va permite. Căci, după cum tu speri să arăți cetății că pentru ea ești de o neprețuită valoare și că, după ce i-ai arătat aceasta, nimic nu se opune ca să obții îndată o mare putere, tot așa eu sper să dețin o mare putere asupra ta, arătându-ți că am o neprețuită valoare pentru tine și că nici un tutore, nici o rudă și nimeni altcineva, cu excepția mea – desigur împreună cu Zeul –, nu-i în stare să-ți dea puterea la care aspiri. Într-adevăr,

pe când erai mai tânăr și nu erai încă plin de aceste speranțe, Zeul n-a permis să stau de vorbă cu tine, cred, pentru ca să nu vorbesc în zadar. Acum însă a acceptat, fiindcă acum ești capabil să asculți de mine. 106 a

ALCIBIADE Acum, după ce ai început să vorbești, Socrate, îmi apari drept un ins cu mult mai straniu[5] decât pe vremea când te țineai după mine în tăcere! Deși straniu erai și pe atunci. Cunoști perfect, se pare, dacă eu am, ori nu, gândurile respective; și chiar dacă nu voi admite, cu nimic mai mult nu voi reuși să te conving. Fie și așa! Însă dacă tot mă gândesc la aceste măriri, oare în ce fel se vor realiza ele cu ajutorul tău, iar fără tine nu s-ar putea realiza? Poți să mă luminezi?

SOCRATE Întrebi dacă sunt capabil să-ți țin un discurs lung, așa b
cum ești învățat să asculți?[6] Nu, al meu nu-i astfel! Însă aș fi în stare să-ți arăt, cred, că lucrurile stau așa, dacă ai vrea să-mi faci doar o mică favoare.

ALCIBIADE Dacă nu te referi la ceva greu, vreau.

SOCRATE E greu să răspunzi la întrebări?

ALCIBIADE Nu-i greu.

SOCRATE Atunci răspunde.

ALCIBIADE Întreabă.

SOCRATE Așadar să te întreb, socotind că tu ai intențiile acelea despre care afirm că le ai? c

ALCIBIADE Fie și așa, dacă vrei, însă doar pentru ca să aflu ce ai de zis.

III

SOCRATE Bine. Gândește-te, după cum spun, că peste nu multă vreme ai să te prezinți urmând să dai sfaturi atenienilor. Pe când tu te îndrepți spre tribună, eu te-aș reține și te-aș întreba: „Despre care subiect pe care atenienii îl au în vedere pentru a obține un sfat tu te ridici să-i sfătuiești? Oare e vorba despre un subiect pe care tu îl cunoști mai bine decât ei?“ Ce ai răspunde?

d ALCIBIADE Aș spune, probabil, că aș vorbi despre subiectele pe care le cunosc mai bine decât ei.

SOCRATE Ești un bun sfătuitor în cazul subiectelor pe care se întâmplă să le cunoști?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Oare cunoști numai asta – fie ce ai aflat de la alții, fie ce ai descoperit singur?

ALCIBIADE Ce altceva?

SOCRATE Este cu putință să fi învățat sau să fi descoperit un lucru fără să fi vrut tu însuți să-l înveți sau să-l cercetezi?

ALCIBIADE Nu-i cu putință.[7]

SOCRATE Dar lucrurile pe care gândeai că le știi ai fi vrut să le cercetezi sau să le înveți?

ALCIBIADE Nu, desigur.

e SOCRATE Exista oare o vreme când nu considerai că știi ceea ce acum se întâmplă să știi?

ALCIBIADE În mod necesar.

SOCRATE Eu oarecum cunosc ceea ce tu ai învățat. Iar dacă mi-a scăpat ceva, să-mi spui. După câte îmi amintesc, ai învățat literele, ai învățat să cânți la liră și să te lupți; să cânți la flaut n-ai vrut. Asta-i ceea ce tu cunoști, dacă n-ai învățat cumva ceva în ascuns de mine. Așa trebuie să fi fost, deoarece nici noaptea, nici ziua n-ai ieșit din casă pentru altă învățătură.

ALCIBIADE Nu m-am dus la alți dascăli decât la cei care predau materiile astea.

107 a SOCRATE Prin urmare, când atenienii vor delibera asupra ortografiei, atunci te vei ridica ca să le dai un sfat?

ALCIBIADE Pe Zeus, nici gând!

SOCRATE Atunci când vor avea în vedere înstrunitul corzilor la liră?

ALCIBIADE Deloc.

SOCRATE Nici când, în Adunare, ei obișnuiesc să delibereze în legătură cu luptele?

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Atunci în legătură cu care subiect urmează ei să dezbată? Nu cumva în legătură cu arhitectura?

ALCIBIADE Nici asta.

SOCRATE Un arhitect îi va sfătui asupra acestui subiect mai bine decât tine. b

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Nici când vor avea de cerut un sfat despre divinație?

ALCIBIADE Nici.

SOCRATE Un prezicător e mai bun aici decât tine.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Asta fie că-i scund sau înalt, frumos sau urât, nobil sau om de rând.

ALCIBIADE Bineînțeles.

SOCRATE Sfatul în legătură cu orice subiect e cerut de la cel priceput, cred, nu de la cel bogat.

ALCIBIADE Fără îndoială.

SOCRATE Atunci pe atenieni nu-i va interesa dacă cel care dă sfaturi e sărac sau bogat, când dezbat în legătură cu sănătatea publică, ci ei caută ca un medic să le fie sfătuitor. c

ALCIBIADE Verosimil.

SOCRATE Care este atunci subiectul aflat în dezbatere la ei, când tu vei avea îndreptățirea să te ridici ca să le dai un sfat?

ALCIBIADE Când vor dezbate despre propriile lor treburi, Socrate.

SOCRATE Te referi la construcția navelor, anume ce fel de nave trebuie ei să construiască?

ALCIBIADE Nu, nu mă refer la asta.

SOCRATE Presupun că nu te pricepi la construcția navelor. Ăsta-i motivul, sau e altul?

ALCIBIADE Acesta este.

SOCRATE Ce fel de „treburi proprii" ai atunci în vedere, pe care le vor dezbate ei? d

ALCIBIADE Când vor dezbate despre război sau pace, Socrate, sau despre o alta dintre problemele de stat.[8]

SOCRATE Vrei să spui, când vor delibera cu cine trebuie să facă pace, cu cine – război și în ce fel?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Nu trebuie făcute astea cu cine e mai bine?

ALCIBIADE Ba da.

e SOCRATE Și în momentul când e mai bine?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Și atâta timp cât e mai bine?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dacă atenienii ar delibera cu cine trebuie să se lupte corp la corp, cu cine de la distanță și în ce fel, tu, sau maestrul de lupte i-ar sfătui mai bine?

ALCIBIADE Maestrul de lupte, firește.

SOCRATE Poți atunci să-mi spui ce anume ar avea în vedere maestrul de lupte, atunci când ar aviza cu cine trebuie să te lupți și cu cine nu, și când, și în ce fel? Spun următorul lucru: trebuie să te lupți cu aceia cu care-i mai bine, nu?

108 a ALCIBIADE Da.

SOCRATE Și atâta timp cât e mai bine?

ALCIBIADE Sigur.

SOCRATE Însă și cel care cântă trebuie să se acompanieze la un moment dat cu lira și cu pasul?

ALCIBIADE Trebuie.

SOCRATE Nu când e mai bine?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Și atâta timp cât e mai bine?

ALCIBIADE De acord.

b SOCRATE Deoarece ai vorbit despre „mai bine" în ambele, în acompaniatul cântecului la liră și în lupte, ce numești „mai binele" din cântatul la liră, așa cum eu numesc „mai binele" din lupte caracter „gimnastic"?

ALCIBIADE Nu-mi dau seama.

SOCRATE Încearcă să mă imiți. Eu am răspuns cu ceea ce-i corect în toate cazurile, dar e corect ceea ce se face potrivit cu arta respectivă, nu-i așa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Iar arta nu era gimnastica?

ALCIBIADE Cum să nu?

SOCRATE Eu am spus însă că „mai binele" din lupte este caracterul gimnastic. c

ALCIBIADE Ai spus, da.

SOCRATE Se potrivește frumos?

ALCIBIADE Așa cred.

SOCRATE Hai acum și tu – se cade ca și tu să discuți ca să se potrivească frumos – spune-mi mai întâi de care artă aparțin a cânta la liră, din voce și a păși cu justețe? Cum se numește în întregul ei? Încă nu poți să-mi spui?

ALCIBIADE Nu pot.

SOCRATE Încearcă în felul următor: care sunt zeițele de care aparține arta?

ALCIBIADE Vorbești de Muze, Socrate?

SOCRATE Exact. Atunci ce denumire își ia arta de la ele? d

ALCIBIADE Cred că vrei să spui „arta Muzelor"

SOCRATE Așa e. Ce anume se face corect potrivit cu această artă? Așa cum eu am vorbit despre „corect" la gimnastică, tu ce spui că se face aici corect? În ce mod spui că se face?

ALCIBIADE În mod muzical.

SOCRATE Bine. Dar „mai binele" din război și din rămasul în pace, oare cum îl numești? Așa cum într-un caz ai vorbit despre „mai bine" că înseamnă „mai muzical", iar în celălalt caz că înseamnă „mai gimnastic", încearcă și aici să definești „mai binele"! e

ALCIBIADE Dar nu sunt în stare.

SOCRATE Ce rușine! Dacă, pe când tu ai vorbi și ai da sfaturi despre mâncare, cum că a mânca ceva e mai bine decât altceva, și acum, și atâta timp, cineva te-ar întreba: „Ce înțelegi prin «mai bine», Alcibiade"? Despre astea ai fi capabil să răspunzi că „mai binele" e ceea ce-i mai sănătos, deși nu pretinzi că ești medic. Dar atunci când ești întrebat despre subiectul despre care pretinzi că ești cunoscător, 109 a când te ridici ca să dai sfaturi, ca un expert, despre acest subiect se pare că nu ai ce spune! Nu ți se pare că-i rușinos?

ALCIBIADE Foarte rușinos.

SOCRATE Cercetează și caută să spui: la ce trimite „mai binele" din starea de pace și din cea de război, când ele se practică cu aceia cu care se cuvine?

ALCIBIADE Deși cercetez, nu-mi dau seama.

SOCRATE Nu știi ce ne reproșăm unii altora, când mergem la răz-
b boi, și ce anume invocăm, atunci când mergem?

ALCIBIADE Ba știu: zicem că am fost înșelați, ori că am suferit o violență, ori un rapt.

SOCRATE Bine. Dar cum le îndurăm pe fiecare dintre astea? Încearcă să arăți, distingând o situație de alta.

ALCIBIADE Te referi, Socrate, la a îndura pe drept sau pe nedrept?

SOCRATE Exact la asta.

ALCIBIADE O situație diferă cu totul și cu totul de cealaltă!

SOCRATE Bun, dar îi vei sfătui pe atenieni să facă război împotriva cărora din doi? Împotriva celor nedrepți, sau a celor care se comportă drept?

c ALCIBIADE Afurisită întrebare! Chiar dacă cineva s-ar gândi că e necesar să se războiască împotriva celor drepți, el n-ar recunoaște-o!

SOCRATE Căci n-ar fi legitim, pare-se.

ALCIBIADE Nu. Și nici frumos nu șade!

SOCRATE Așadar tu vei vorbi referindu-te la asemenea subiecte?

ALCIBIADE Neapărat!

SOCRATE Nu cumva atunci – ceea ce eu întrebasem – „mai binele" când e vorba de a face sau nu război, cu cine da și cu cine nu, când da și când nu, se referă la a decide ce e mai drept?

ALCIBIADE Se pare că da.

IV

d SOCRATE Cum așa, dragă Alcibiade? Oare nu-ți dai seama că nu cunoști acest lucru?[9] Sau l-ai învățat în ascuns de mine, tot ducându-te la un dascăl care te-a învățat să deosebești dreptul de nedrept? Și cine e dascălul ăsta? Zi-mi-l și mie, pentru ca să mă recomanzi și pe mine lui ca pe un nou elev!

ALCIBIADE Îți râzi de mine, Socrate!

SOCRATE Nu, mă jur pe zeul tău și al meu, cel al Prieteniei! Deloc n-aș jura strâmb pe el![110] Însă, dacă ai numele omului, spune-mi cine este. e

ALCIBIADE Ei bine, și dacă nu-l am? Crezi că altminteri n-aș putea avea cunoașterea celor drepte și a celor nedrepte?

SOCRATE Ba ai putea, cu condiția s-o fi descoperit.

ALCIBIADE Însă tu socotești că eu n-aș fi putut s-o descopăr?

SOCRATE Ba da, cu condiția s-o fi căutat.

ALCIBIADE Și tu crezi că eu n-aș fi putut s-o caut!

SOCRATE Ba da, dacă te-ai fi gândit cândva că nu o posezi.

ALCIBIADE Atunci nu a existat un moment când să am sentimentul ăsta?

SOCRATE Chiar așa! Poți indica acel moment când te-ai gândit 110 a că nu cunoști lucrurile drepte și pe cele nedrepte? Uite, anul trecut ai cercetat și nu credeai că ai cunoștința aceasta? Sau credeai că o ai? Spune-mi adevărul, ca să nu fie fără rost dialogul nostru.

ALCIBIADE Anul trecut credeam că le știu.

SOCRATE Acum doi ani, acum trei, patru ani, nu era la fel?

ALCIBIADE La fel.

SOCRATE Dar mai înainte erai un copil, nu-i așa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Știu că și pe atunci credeai că ai această cunoaștere.

ALCIBIADE De unde știi?

SOCRATE De multe ori te-am auzit, la școală sau în alte locuri, b când erai copil și jucai zaruri sau alt joc, că nu erai deloc încurcat în ceea ce privește dreptatea și nedreptatea, ci tare și cu curaj spuneai despre oricare copil că e rău, nedrept și comite o nedreptate. Nu-i adevărat ceea ce spun?

ALCIBIADE Dar ce puteam să fac, Socrate, când cineva se purta nedrept cu mine?

SOCRATE Tu spui „ce puteam să fac" când se întâmplă să ignori dacă ești sau nu supus unei nedreptăți?

ALCIBIADE Pe Zeus, dar nu ignoram, ci știam foarte bine că sufe- c risem o nedreptate!

SOCRATE Consideri deci că aveai cunoașterea celor drepte și nedrepte, deși erai un copil?

ALCIBIADE Chiar așa. Aveam cunoașterea lor.

SOCRATE Când anume ai căpătat-o? Doar nu în momentul când gândeai că o posezi!

ALCIBIADE Nu, desigur.

SOCRATE Când deci te credeai un ignorant? Cercetează: nu vei găsi acel moment.

ALCIBIADE Pe Zeus, Socrate, nu pot într-adevăr spune nimic!

d SOCRATE Deci nu cunoști ce-i drept și nedrept datorită descoperirii proprii!

ALCIBIADE Se pare că nu.

SOCRATE Dar ai spus că nici datorită învățării nu cunoști aceste lucruri. Or, dacă nici nu le-ai descoperit singur, nici nu le-ai învățat de la un altul, cum de le cunoști și din ce sursă?

ALCIBIADE Pesemne că n-a fost corect să spun că le cunosc datorită propriei descoperiri.

SOCRATE Dar în ce fel s-a întâmplat?

ALCIBIADE Le-am aflat și eu, presupun, la fel ca restul oamenilor.

SOCRATE Ajungem din nou la același argument: de unde le-ai aflat?[11] Lămurește-mă și pe mine!

e ALCIBIADE De la mulțime.

SOCRATE Dacă indici mulțimea, nu te refugiezi la niște dascăli de valoare![12]

ALCIBIADE Cumva ea nu-i în stare să mă învețe?

SOCRATE Nici măcar arta de a juca zaruri nu-i în stare s-o predea! Iar asta e inferioară cunoașterii lucrurilor drepte și nedrepte.

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE Dacă nu-i în stare să predea lucruri inferioare, va fi în stare mulțimea să predea o învățătură superioară?

ALCIBIADE Cred că da. Mulțimea poate totuși să ne învețe lucruri superioare jocului cu zaruri.

SOCRATE Care anume?

111 a ALCIBIADE De exemplu, de la mulțime am învățat să vorbesc grecește. N-aș putea să spun cine mi-a fost învățător, ci mă refer

la aceiași oameni despre care tu afirmi că nu sunt niște dascăli de ispravă.

V

SOCRATE Pentru subiectul ăsta, dragul meu, da, mulțimea e un bun învățător și cu toată dreptatea lecțiile ei ar putea fi lăudate!

ALCIBIADE De ce?

SOCRATE Fiindcă în legătură cu aceste subiecte mulțimea are ceea ce trebuie să aibă bunii învățători.

ALCIBIADE La ce te referi?

SOCRATE Nu știi că cei care urmează să dea lecții în legătură cu un subiect trebuie ei înșiși să cunoască mai întâi acel subiect? Sau nu?

ALCIBIADE Cum să nu! b

SOCRATE Însă cunoscătorii sunt de acord între ei și nu au vederi diferite?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Vei spune oare că sunt cunoscători ai subiectelor asupra cărora au vederi diferite?

ALCIBIADE Deloc.

SOCRATE Ar putea ei fi învățători în acele domenii?

ALCIBIADE În nici un fel!

SOCRATE Bun, dar mulțimea are vederi diferite despre felul în care arată o piatră sau un lemn? Iar dacă pui o întrebare, oare nu sunt toți de acord cu aceleași lucruri și nu se îndreaptă ei spre aceleași c obiecte, când vor să ia o piatră sau un lemn? La fel stau lucrurile cu toate de acest fel. Gândesc că faptul de a ști să vorbești grecește, la care tu te referi, e ceva cam în sensul ăsta. Nu-i așa?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE În asemenea cazuri oamenii sunt de acord și între ei, cum spuneam, și cu ei înșiși în privat; iar cetățile nu au dezacorduri între ele, unele susținând ceva, altele altceva?

ALCIBIADE Defel.

d SOCRATE În mod verosimil, în aceste domenii, mulțimea ar fi un bun învățător.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Așadar, dacă am dori să-l facem pe cineva cunoscător în aceste domenii, l-am trimite justificat să învețe de la mulțime?

ALCIBIADE Cu siguranță.

SOCRATE Dar dacă am vrea ca el să cunoască nu numai felul în care arată oamenii ori caii, ci și care sunt buni alergători și care nu, oare mulțimea ar rămâne un bun învățător?[13]

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Ai o dovadă suficientă că n-au cunoștințe și nu sunt
e niște învățători acceptabili în faptul că cei mulți nu sunt deloc de acord între ei despre acele subiecte?

ALCIBIADE Așa cred.

SOCRATE Dar dacă am vrea să știm nu numai în ce fel sunt oamenii, ci și felul în care sunt cei sănătoși și cei bolnavi, oare acum mulțimea va fi un învățător îndestulător?

ALCIBIADE Nu va fi.

SOCRATE O dovadă că mulțimea e un rău învățător ți-ar fi dacă ai vedea-o în dezacord cu sine?

ALCIBIADE Așa-i.

SOCRATE Bun, acum vorbind despre oamenii drepți și nedrepți
112 a și despre faptele drepte și cele nedrepte, oare ți se pare că cei mulți sunt de acord unii cu alții și cu ei înșiși în aceste privințe?

ALCIBIADE Deloc, pe Zeus, Socrate!

SOCRATE Ei au cele mai mari divergențe despre aceste subiecte?

ALCIBIADE Foarte mari!

SOCRATE Nu cred că ai auzit sau ai văzut vreodată oameni care, fiind în atâta dezacord în chestiuni de sănătate și de boală, să ajungă din cauza asta să se bată între ei și să se omoare unii pe alții!

ALCIBIADE Nu.

b SOCRATE Dar despre cele drepte și nedrepte știu că, fie și dacă n-ai văzut cum se luptă oamenii, măcar i-ai ascultat pe mulți alții și mai ales pe Homer; căci ai ascultat *Iliada* și *Odiseea*.[14]

ALCIBIADE Bineînțeles, Socrate.

SOCRATE Dar oare nu se referă aceste poeme la deosebirea dintre cele drepte și cele nedrepte?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Bătăliile și omorurile dintre ahei și troieni nu din această deosebire s-au produs și, la fel, conflictul dintre pețitorii Penelopei și Odiseu?

ALCIBIADE E adevărat ce spui. c

SOCRATE Cred că și cei care au murit la Tanagra, dintre atenieni, lacedemonieni și beoțieni, cât și cei de mai târziu, morți la Coroneea, printre care și tatăl tău, Cleinias, nu s-au dezbinat pentru nimic altceva decât pentru dreptate și nedreptate – ceea ce i-a făcut să se lupte și să se omoare. Nu-i așa?

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE Oare să afirmăm că acei oameni cunosc subiectele despre care au opinii atât de puternic divergente, încât diferendul d dintre ei să-i determine să comită unii față de alții cele mai dure acțiuni?

ALCIBIADE Nu pare a fi așa.

SOCRATE Prin urmare tu trimiți la acei învățători despre care ești de acord că nu au cunoaștere?

ALCIBIADE Se pare că așa am făcut.

SOCRATE Atunci cum ar fi plauzibil ca tu să cunoști cele drepte și cele nedrepte, în legătură cu care rătăcești în opinii în asemenea măsură și nu pare nici că le înveți de la cineva, nici că le descoperi singur?

VI

ALCIBIADE Din ceea ce tu spui nu-i plauzibil.[15]

SOCRATE Stai, nu-i corect ceea ce tocmai ai spus, Alcibiade!

ALCIBIADE Ce anume?

SOCRATE Cum că eu spun toate astea. e

ALCIBIADE Adică? Nu tu afirmi că nu am cunoașterea lucrurilor drepte și nedrepte?

SOCRATE Nicidecum.

ALCIBIADE Atunci eu afirm?

SOCRATE Da.

ALCIBIADE Cum așa?

SOCRATE Îți voi arăta în felul următor: dacă te întreb ce e mai mult – doi sau unu, vei spune că doi?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Cu cât?

ALCIBIADE Cu unu.

SOCRATE Cine dintre noi spune că doi e mai mult cu unu decât unu?

ALCIBIADE Eu.

SOCRATE Eu însă sunt cel care întreabă, iar tu ai răspuns?

ALCIBIADE Da.

113 a SOCRATE Oare eu, cel care întreb, se pare că fac afirmațiile despre subiectul respectiv, sau tu, cel care răspunzi?

ALCIBIADE Eu.[16]

SOCRATE Dar dacă eu întreb care sunt literele cuvântului „Socrate", iar tu mi-ai spune, cine e acela care face afirmația?

ALCIBIADE Eu.

SOCRATE Pe scurt, când avem întrebare și răspuns, oare cel care afirmă un lucru este cel care întreabă, sau cel care răspunde?

ALCIBIADE Aș spune că cel care răspunde, Socrate.

b SOCRATE Or, de-a lungul întregii discuții n-am fost eu cel care întreabă?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Iar tu cel care răspunde?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Atunci care dintre noi a făcut afirmațiile respective?

ALCIBIADE Se pare, Socrate, din cele ce s-au convenit, că eu.

SOCRATE Așadar ai afirmat că frumosul Alcibiade, feciorul lui Cleinias, este în necunoașterea celor drepte și a celor nedrepte, dar își închipuie că le cunoaște, și că el urmează să se ducă în Adunare spre a le da sfaturi atenienilor despre un subiect pe care îl ignoră complet; nu asta s-a spus?

ALCIBIADE Așa se pare. c

SOCRATE Vorba lui Euripide, dragă Alcibiade, e cazul „să te auzi pe tine, nu pe mine"[17], fiindcă nu eu sunt cel care fac aceste afirmații, ci tu, iar pe mine degeaba mă acuzi! Și, în fapt, ai dreptate. Căci ai în minte o acțiune nebunească, prietene, ca să dai lecții despre un subiect pe care nu-l cunoști, deoarece ai neglijat să-l înveți.

VII

ALCIBIADE Cred, Socrate, că atenienii și restul grecilor arareori se d
întreabă în deliberările lor care lucruri sunt mai drepte sau mai nedrepte; ei cred că asemenea chestiuni sunt clare. Lăsând deoparte acest subiect, ei cercetează care lucruri anume vor fi de folos pentru acțiuni. Căci nu cred că sunt identice cele drepte și cele utile, ci multora le-a fost de folos să comită mari nedreptăți, în timp ce altora, care s-au comportat drept, nu le-a sosit nici un folos de aici.[18]

SOCRATE Ce spui? Dacă sunt diferite cele drepte și cele folositoare, nu cumva tu crezi că le cunoști pe cele care sunt de folos oame- e
nilor și din ce cauză?

ALCIBIADE De ce nu, Socrate? Asta dacă nu cumva mă vei întreba din nou de unde am învățat asta, sau în ce fel am descoperit-o singur!

SOCRATE Vai, ce spui! Dacă afirmi ceva incorect și se întâmplă să fie posibil de arătat asta printr-un argument afirmat anterior, tu crezi că trebuie să avem argumente noi și alte demonstrații, ca și când cele anterioare ar fi niște haine uzate pe care tu n-ai mai vrea să le porți, așteptând ca cineva să-ți aducă o dovadă curată și nefolosită! Dar eu nu mă voi sinchisi de glumele tale și cu atât mai mult 114 a
voi întreba de unde ai învățat să cunoști folositorul, cine ți-a fost învățătorul și, printr-o unică întrebare, te voi întreba toate acelea de dinainte. Și e vădit că vei ajunge în aceeași situație și nu vei putea arăta nici că le cunoști, fiindcă le-ai fi descoperit, nici fiindcă le-ai fi învățat. Însă, de vreme ce te răsfeți și nu mai vrei să guști cu

b plăcere din același argument, am să-l las deoparte, nemailămurind dacă tu știi ori nu ce-i de folos atenienilor. De ce însă nu mi-ai arăta dacă cele drepte și cele folositoare sunt identice sau diferite? Dacă vrei, întreabă-mă, așa cum te-am întrebat eu pe tine; ori, dacă nu, dezvoltă subiectul după placul tău!

ALCIBIADE Nu știu, Socrate, dacă aș fi capabil să dezvolt subiectul înaintea ta.

SOCRATE Dragul meu, consideră că eu sunt Adunarea poporului; iar acolo tu va trebui să convingi pe fiecare în parte. Nu-i așa?

ALCIBIADE Da.

c SOCRATE Dar ține de același om ca să convingă și pe individ, și pe grup de ceea ce cunoaște, după cum gramaticianul convinge în legătură cu literele atât pe unul singur, cât și pe mulți?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar oare despre număr nu același om va convinge atât pe unul singur, cât și pe mulți?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Acesta va fi cunoscătorul, aritmeticianul?

ALCIBIADE Chiar așa.

SOCRATE Dar nu și tu poți convinge pe unul singur de ceea ce poți convinge și pe mulți?

ALCIBIADE Verosimil.

SOCRATE E clar că acestea sunt tocmai lucrurile pe care le cunoști.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Nu oare prin asta numai diferă acela care vorbește
d într-o discuție privată, ca a noastră, de oratorul din Adunare, prin aceea că acesta convinge de aceleași lucruri pe oameni în grup, în timp ce primul convinge pe câte unul singur?

ALCIBIADE Așa se arată.

SOCRATE Atunci, de vreme ce ține de același om ca să convingă și pe mulți, și pe fiecare în parte, exersează în cazul meu și străduiește-te să-mi arăți că dreptatea uneori nu e de folos![19]

VIII

ALCIBIADE Întreci orice măsură[20], Socrate!

SOCRATE Tocmai cu lipsa mea de măsură urmează să te conving de contrariul tezei de care tu nu vrei să mă convingi pe mine.

ALCIBIADE Vorbește.

SOCRATE Răspunde numai la ceea ce te întreb.

ALCIBIADE Nu, ci tu însuți vorbește![21] e

SOCRATE Ce, nu dorești să capeți o convingere cât se poate de solidă?

ALCIBIADE Ba cât se poate!

SOCRATE Atunci, dacă ai spune „lucrurile stau astfel", ai avea o convingere foarte solidă?

ALCIBIADE Așa mi se pare.

SOCRATE Răspunde, așadar. Și dacă tu nu te vei auzi pe tine însuți, cum că cele drepte sunt folositoare, n-o vei crede nici când o spune un altul.

ALCIBIADE N-o voi crede, ci trebuie dat un răspuns. Căci nu cred că va ieși de aici vreo pagubă.

SOCRATE Ești un bun profet! Așadar spune-mi: susții că dintre 115 a
cele drepte unele folosesc, iar unele nu?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Atunci unele dintre cele drepte sunt frumoase[22], altele – nu?

ALCIBIADE Ce vrei să spui cu această întrebare?

SOCRATE Oare ți s-a părut că cineva face lucruri urâte, dar drepte?

ALCIBIADE Nu mi s-a părut.

SOCRATE Ci toate cele drepte sunt frumoase?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar ce întâmplă cu cele frumoase? Oare ele toate sunt bune[23], sau unele da, altele nu?

ALCIBIADE Așa cred, Socrate, că unele lucruri frumoase sunt rele.

SOCRATE Iar unele urâte sunt bune?

ALCIBIADE Da.

b SOCRATE Te referi cumva la ceva de acest tip? Mai mulți oameni la război, când dau ajutor unui camarad sau unei rude, sunt răniți sau mor; însă alții nu sar într-ajutor, deși era de datoria lor, și pleacă nevătămați?

ALCIBIADE Chiar la asta.

SOCRATE Atunci numești un atare ajutor „frumos" în raport cu acțiunea de a-i salva pe cei față de care există această datorie. Asta se cheamă „curaj", nu-i așa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Acțiunea e însă rea în raport cu moartea și rănile, nu-i așa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Însă nu-i ceva curajul și altceva moartea?

ALCIBIADE Bineînțeles.

c SOCRATE Atunci a da ajutor prietenilor nu-i deopotrivă frumos și rău în raport cu același lucru!

ALCIBIADE Nu pare a fi.

SOCRATE Vezi atunci dacă nu cumva în măsura în care e frumos, e și bun: după cum și aici, în raport cu curajul ai admis că ajutorul este ceva frumos. Cercetează acest lucru, curajul, dacă e bun sau rău. Fă-o în felul următor: ce fel de lucruri ai primi să ai – bune sau rele?

ALCIBIADE Bune.

d SOCRATE Așadar pe cele mai bune le-ai primi în măsura cea mai mare și cel mai puțin ai primi să te lipsești de unele asemănătoare?

ALCIBIADE Cum altminteri?

SOCRATE Dar ce spui despre curaj? În ce măsură ai primi să te lipsești de el?

ALCIBIADE N-aș primi să trăiesc ca un laș!

SOCRATE Lașitatea deci ți se pare a fi maximul rău.

ALCIBIADE Așa-i.

SOCRATE La egalitate cu moartea, se pare.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar oare viața și curajul nu sunt opuse în cea mai mare măsură morții și lașității?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Pe unele le-ai vrea cel mai mult, pe celelalte – cel mai e
puțin.

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Oare fiindcă pe unele le consideri foarte bune, iar pe celelalte foarte rele?

ALCIBIADE Absolut.

SOCRATE Prin urmare tu consideri curajul ca fiind printre cele foarte bune, iar moartea printre cele foarte rele?

ALCIBIADE Așa e.

SOCRATE Ajutorul dat prietenilor în război, în măsura în care e ceva frumos, l-ai numit „frumos" în raport cu activitatea unui bine, aceea a curajului?

ALCIBIADE Într-adevăr.

SOCRATE Dar în raport cu activitatea unui rău, a morții, ajutorul e un rău?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Așadar e just să descriem fiecare activitate în acest fel: dacă o numești „rea" în măsura în care produce un rău, ea tre- 116 a
buie numită „bună" în măsura în care produce un bine.

ALCIBIADE Așa cred.

SOCRATE Însă, în măsura în care e bună, ea e frumoasă și, în măsura în care e rea, e urâtă?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Așadar, spunând că ajutorul dat prietenilor în război e frumos sub un anumit raport, dar e rău sub un alt raport, nu afirmi nimic diferit decât dacă ai spune că el este bun sub un anumit raport și e rău sub un altul.

ALCIBIADE Cred că-i adevărat ce spui, Socrate.

SOCRATE Atunci nici unul dintre lucrurile frumoase, în măsura în care e frumos, nu-i rău, și nici unul dintre lucrurile urâte, în măsura în care-i urât, nu-i bun.

ALCIBIADE Se pare că nu.[24] b

IX

SOCRATE În plus, cercetează și în modul următor: cel care procedează frumos nu face și bine?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Dar oamenii care fac bine nu sunt fericiți?[25]

ALCIBIADE Cum să nu?

SOCRATE Sunt fericiți datorită posesiei unor lucruri bune?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Ei le dobândesc fiindcă fac bine și trăiesc frumos?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Să faci bine, deci, e ceva bun?

ALCIBIADE Bineînțeles.

SOCRATE Dar este ceva frumos bine-facerea?[26]

ALCIBIADE Da.

c SOCRATE Așadar, din nou ne-a apărut că frumos și bine sunt același lucru.

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Orice vom afla ca fiind frumos îl vom afla și ca fiind bun – rezultă cel puțin din argumentul acesta.

ALCIBIADE Cu necesitate.

SOCRATE Bun, dar lucrurile bune folosesc, sau nu?

ALCIBIADE Folosesc.

SOCRATE Îți amintești cu ce am fost de acord în legătură cu cele drepte?

ALCIBIADE Cred că faptul că e necesar ca cei care fac fapte drepte să facă lucruri frumoase.

SOCRATE Dar cei care fac fapte frumoase fac lucruri bune?

ALCIBIADE Da.

d SOCRATE Or, lucrurile bune sunt de folos?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Cele drepte, așadar, Alcibiade, sunt folositoare![27]

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Bun, dar nu ești tu cel care afirmă aceste teze, iar eu – cel care întreabă?

ALCIBIADE Astfel se arată că suntem.

X

SOCRATE Dacă, prin urmare, cineva se va ridica pentru a da sfaturi fie atenienilor, fie peparetienilor[28], crezând că are cunoștința celor drepte și nedrepte, însă va afirma că cele drepte sunt uneori rele, oare nu vei râde de el, dat fiind că tu susții că cele drepte și cele folositoare sunt identice?[29] e

ALCIBIADE Ah, mă jur pe zei, Socrate, nici eu nu mai știu ce spun! Mă simt cât se poate de ciudat, iar când tu întrebi, trec de la o opinie la alta!

SOCRATE Și tu ignori ce-i cu sentimentul ăsta?

ALCIBIADE Întru totul.

SOCRATE Dacă cineva te-ar întreba dacă ai doi sau trei ochi, ori două sau patru mâini, ori altceva de acest gen, oare crezi că ai răspunde ba una, ba alta, sau ai răspunde mereu la fel?

ALCIBIADE Mă tem că nu mai știu ce-i cu mine; totuși cred că 117 a
aș răspunde mereu la fel.

SOCRATE Oare fiindcă le cunoști? Nu ăsta-i motivul?

ALCIBIADE Cred că da.

SOCRATE E limpede deci că nu cunoști lucrurile despre care fără voie dai răspunsuri contrare.

ALCIBIADE E plauzibil.

SOCRATE Tu, când răspunzi în legătură cu lucrurile drepte și nedrepte, cu cele frumoase și urâte, cu cele rele și bune, cu cele folositoare și cele care nu-s, spui că-ți tot schimbi opinia; nu-i limpede că ți-o schimbi fiindcă nu le cunoști?

ALCIBIADE Așa e. b

SOCRATE Așadar, lucrurile stau astfel? Când cineva nu cunoaște ceva, e necesar ca în mintea lui să-și tot schimbe opinia în legătură cu acel lucru?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Dar oare tu știi cum să te ridici la cer?

ALCIBIADE Pe Zeus, nu știu!

SOCRATE Însă oare opinia ta se schimbă în legătură cu acest fapt?

ALCIBIADE Deloc.

SOCRATE Cunoști motivul, sau să ți-l arăt?

ALCIBIADE Arată-mi-l.

SOCRATE Fiindcă, dragul meu, necunoscând lucrul respectiv, nici nu-ți închipui că-l cunoști.

c ALCIBIADE Ce vrei să spui cu asta?

SOCRATE Uite-te laolaltă cu mine: oare îți schimbi opinia despre lucrurile pe care nu le cunoști, știind însă că nu le cunoști? De pildă, știi că nu știi să gătești?

ALCIBIADE Știu.

SOCRATE Oare îți dai cu părerea cum ar trebui să gătești și-ți tot schimbi părerea în legătură cu acest subiect, sau te încredințezi cunoscătorului?

ALCIBIADE În acest din urmă fel procedez.

SOCRATE Dar dacă ai naviga cu o navă, oare ți-ai tot da cu pă-
d rerea dacă trebuie să ții cârma înăuntru sau în afară și, neștiind răspunsul, ți-ai tot schimba părerea? Sau ai încredința cârmaciului treaba, rămânând liniștit?

ALCIBIADE Aș încredința cârmaciului treaba.

SOCRATE Prin urmare, tu nu-ți schimbi părerea despre lucrurile pe care nu le știi, cu condiția însă să știi că nu le știi!

ALCIBIADE Se pare că nu fac astfel.

SOCRATE Îți dai seama că și erorile în acțiune sunt cauzate de această ignoranță – aceea a omului care-și închipuie că știe, fără a ști?

ALCIBIADE Ce vrei să spui?

SOCRATE Oare ne apucăm să facem ceva atunci când ne închipuim că știm ceea ce facem?

e ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar când oamenii nu-și închipuie că știu, încredințează acțiunea altora?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Așadar, acest tip de neștiutori trăiesc fără greșeli, fiindcă încredințează altora acele chestiuni?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar cine sunt cei care fac greșeli? Căci ei nu sunt cei care știu!

ALCIBIADE Nu, firește.

SOCRATE Deoarece nu greșesc nici oamenii care știu, nici aceia dintre cei care nu știu, dar care știu că nu știu, oare mai rămân alții 118 a
care să greșească, în afara celor care nu știu, dar își închipuie că știu?

ALCIBIADE Nu mai rămân, ci chiar ei sunt.

SOCRATE Prin urmare, această ignoranță este o cauză a relelor și e neștiința cea reprobabilă?

ALCIBIADE Da.[30]

SOCRATE Prin urmare, când vine vorba despre lucrurile cele mai măreațe, atunci ea este cea mai păguboasă și urâtă?

ALCIBIADE Pe deplin.

SOCRATE Bine, dar poți indica lucruri mai măreațe decât cele drepte, cele frumoase, cele bune și cele folositoare?

ALCIBIADE Nu pot.

SOCRATE Dar nu despre ele afirmi că-ți tot schimbi opinia?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Or, dacă-ți tot schimbi opinia, nu-i oare limpede, din cele de dinainte, nu numai că tu ignori lucrurile cele mai măreațe[31], b
dar și că, fără a le cunoaște, îți închipui că le cunoști?

ALCIBIADE Așa mi se pare.

XI

SOCRATE Vai, vai, Alcibiade, în ce situație te afli! Ezit să-i pun un nume, totuși, pentru că suntem între noi doi, trebuie s-o fac: ești căsătorit, dragul meu, cu neștiința cea mai de jos, așa cum chiar vorbele tale te acuză – tu însuți te acuzi pe tine însuți! Iată de ce te arunci să faci politică înainte de a fi fost educat. Însă ești în situația asta nu numai tu, ci și marea masă a celor care au de-a face cu problemele acestei cetăți, cu excepția câtorva, puțini pesemne, c
și a tutorelui tău, Pericle.[32]

ALCIBIADE Se spune însă, Socrate, că el n-a ajuns înțelept prin propriile puteri, ci că a fost în contact cu mulți oameni înțelepți –

cu Pythoclides și cu Anaxagoras. Și chiar și acum, deși e un om atât de mare, încă se întâlnește cu Damon în vederea aceluiași scop.[33]

SOCRATE Bun, dar ai văzut vreun înțelept în vreun domeniu care să fie incapabil să-l facă pe un altul înțelept în materia în care e și el? De exemplu, cel care te-a învățat literele era și el înțelept și te-a făcut la fel și pe tine, și pe oricare altul voia. Nu-i așa?[34]

ALCIBIADE Da.

d SOCRATE Prin urmare și tu ești în stare să-l înveți pe un altul ceea ce ai învățat de la el?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE La fel e cazul și cu cel care cântă la liră și cu antrenorul?

ALCIBIADE Absolut.

SOCRATE E o bună dovadă de știință pentru cei care știu ceva, atunci când sunt în stare să-l facă pe un altul să fie știutor.

ALCIBIADE Cred că da.

SOCRATE Atunci poți să arăți că Pericle a făcut pe cineva înțelept, începând cu propriii fii?

e ALCIBIADE Care-i sensul întrebării, dacă ambii fii ai lui Pericle s-au născut prostănaci?[35]

SOCRATE Dar pe Cleinias, fratele tău?

ALCIBIADE De ce l-ai indica acum pe Cleinias, un om nebun?

SOCRATE Cleinias e nebun, fiii lui Pericle s-au născut prostănaci; atunci care-i explicația în cazul tău, dat fiind că el te trece cu vederea, deși te afli în situația asta?

ALCIBIADE Eu sunt de vină că nu i-am dat atenție.

119 a SOCRATE Atunci, dintre ceilalți atenieni sau dintre străini, indică-mi vreun sclav sau vreun om liber care a devenit mai înțelept, fiindcă a avut contacte cu Pericle, așa cum eu pot să ți-l indic pe Pythodoros, fiul lui Isolochos, și pe Callias, fiul lui Calliades, care, mulțumită lui Zenon – după ce fiecare i-a plătit câte o sută de mine – au devenit înțelepți și stimați.[36]

ALCIBIADE Pe Zeus, nu pot indica un astfel de om.

XII

SOCRATE Fie. Ce planuri ai cu tine, însă? Oare să lași lucrurile așa cum sunt acum, sau să-ți dai vreo osteneală?

ALCIBIADE Să judecăm împreună, Socrate. Când tu vorbești, b înțeleg și cad de acord... Într-adevăr, cei care se ocupă cu treburile cetății, în afară de puțini, mi se par needucați.

SOCRATE Și ce-i cu asta?

ALCIBIADE Dacă ei ar fi oameni educați, cel care ar vrea să se întreacă cu ei ar trebui să fie un om priceput și antrenat, ca și cum s-ar bate cu niște atleți; dar, pentru că în fapt și ei au ajuns la treburile cetății în chip de amatori, de ce ar trebui să mă antrenez și să mă străduiesc să învăț? Știu bine că-i voi întrece cu mult prin talentele c mele naturale![37]

SOCRATE Vai, vai, ce tot spui, dragă! Cât de nepotrivită spusă în raport cu înfățișarea și cu celelalte calități ale tale!

ALCIBIADE De ce și la ce te referi, Socrate?

SOCRATE Sunt supărat pentru tine și pentru iubirea mea pentru tine.

ALCIBIADE De ce?

SOCRATE Fiindcă ai considerat demn să te iei la întrecere cu oamenii de aici.

ALCIBIADE Dar cu care să mă iau la întrecere?

SOCRATE E asta o întrebare vrednică de un bărbat care se consi- d deră plin de gânduri mărețe?

ALCIBIADE Ce tot spui? Nu cu oamenii de aici mă întrec?

SOCRATE Dacă te-ai gândi să cârmuiești o triremă într-o luptă navală, ți-ar fi de ajuns să fii cel mai bun la cârmit dintre camarazii tăi? Sau, considerând asta necesar oricum, ai privi către adversarii adevărați, și nu, ca acum, către camarazii alături de care lupți? Pe aceștia trebuie să-i întreci în asemenea măsură, încât să nu le treacă e prin minte să te combată, ci, înjosiți, să-ți stea alături în lupta împotriva inamicilor, dacă cu adevărat gândești să arăți o faptă frumoasă și demnă de tine și de cetate.

ALCIBIADE Așa și gândesc!

SOCRATE Așadar, e demn de tine să apreciezi că ești superior soldaților, dar să nu privești către conducătorii adversarilor, întrebându-te dacă te-ai putea arăta superior lor, cugetând la ei și antrenându-te pentru ei?

120 a ALCIBIADE La care conducători te referi, Socrate?

SOCRATE Nu știi că cetatea noastră poartă adesea război cu lacedemonienii și cu Marele Rege?

ALCIBIADE Adevărat ce zici.

SOCRATE Atunci, având în minte să fii conducătorul acestei cetăți, dacă ai lua în calcul că va trebui să lupți împotriva regilor lacedemonienilor și ai celor ai perșilor, ai lua în calcul corect lucrurile?[38]

ALCIBIADE Pare că e adevărat ce spui.

SOCRATE Deloc, iubite, ci tu trebuie să privești la Meidias, cres-
b cătorul de prepelițe[39], și la alții de același soi, care se apucă de treburile statului încă purtând în suflet „plete de sclavi"[40] – după cum ar zice femeile – din cauza lipsei de cultură, de care încă n-au scăpat; în plus, vorbind un dialect barbar, ei au sosit ca să lingușească cetatea, nu ca să o conducă! La ăștia despre care vorbesc să te uiți, neglijându-te pe tine[41], și să nu înveți ce ține de învățătură, când urmează să dai o bătălie atât de mare, nici să nu te antrenezi
c cu ce e necesar și, pregătit astfel pe deplin, așa să te îndrepți către activitățile cetății!

ALCIBIADE Cred că ai dreptate, Socrate. Totuși, mi se pare că nici generalii lacedemonieni, nici regii perșilor nu se deosebesc de ceilalți.

SOCRATE Cercetează, dragă, această opinie pe care o formulezi!

ALCIBIADE Despre ce anume?

SOCRATE Mai întâi: oare crezi că e nevoie să te ocupi mai mult
d de tine însuți, atunci când te temi de ei și îi consideri de temut, sau nu?

ALCIBIADE E clar că /ar fi nevoie/, dacă i-aș socoti de temut.

SOCRATE Oare consideri că, dacă te ocupi de tine însuți, vei fi vătămat în vreun fel?

ALCIBIADE Deloc, ci voi avea un mare profit.

SOCRATE Așadar, sub acest prim aspect, ideea ta despre acei inamici e rea.

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE În al doilea rând, observă din fapte plauzibile că ea e și falsă.

ALCIBIADE Cum așa?

SOCRATE Oare e probabil ca naturile mai bune să se nască în neamurile nobile, sau nu? e

ALCIBIADE E limpede că în cele nobile.

SOCRATE Atunci cei bine dotați de la natură, dacă vor fi și bine educați, vor ajunge astfel desăvârșiți în virtute?

ALCIBIADE Necesar.

XIII

SOCRATE Să cercetăm așadar, comparând ce-i al nostru cu ce-i al lor. Mai întâi să vedem dacă regii lacedemonieni și perși par a fi de neam mai rău decât noi. Oare nu știm noi că primii sunt descendenții lui Heracle, iar ceilalți – ai lui Achaimenes, și că neamul lui Heracle și cel al lui Achaimenes urcă la Perseu, fiul lui Zeus?

ALCIBIADE Dar și neamul meu, Socrate, urcă până la Eurysaces, 121 a
iar al lui Eurysaces ajunge la Zeus.

SOCRATE Și al meu, dragă Alcibiade, merge până la Dedal, iar Dedal e urmașul lui Hefaistos, fiul lui Zeus![42] Numai că neamurile lor, de la începutul începutului, sunt regi și fii de regi până la Zeus – unii domnind peste Argos și Lacedemona, ceilalți domnind dintotdeauna peste Persia și adesea și peste Asia, precum e cazul și acum. Dar noi suntem niște simpli particulari, la fel ca și părinții noștri. Iar dacă ar trebui să-i prezinți lui Artaxerxe, fiul lui Xerxe, atât pe strămoșii tăi, cât și patria lui Eurysaces, Salamina, ori chiar b
Egina, patria lui Eac, strămoșul, vai cât de mult râs ai stârni! Mă tem că vom ieși mai prejos de acei oameni în ceea ce privește măreția neamului și restul creșterii.

Sau n u știi cât de mari sunt posesiunile regilor lacedemonieni? Soțiile lor sunt păzite prin grija statului de către efori, pentru ca, pe cât posibil, regele să nu se nască în ascuns, din alt bărbat în afara
c heraclizilor. Iar regele perșilor e atât de sus, încât nimeni nu are vreo suspiciune că regele s-ar putea naște din alt bărbat în afara sa. Iată de ce soția regelui nici măcar nu e sub pază, în afara pazei date de teamă. Iar când se naște fiul cel mai vârstnic, căruia îi revine domnia, mai întâi sărbătoresc toți cei din palatul regelui; apoi, în anii următori, de ziua aceea de naștere a regelui întreaga Asie aduce jertfe și sărbătorește. Dar când ne naștem noi, vorba poetului comic,
d „abia de bagă de seamă vecinii", Alcibiade![43]

După naștere, copilul regal este crescut nu de către o doică puțin vrednică, ci de către eunuci, aceia care ar părea cei mai buni dintre cei de la curtea regelui. Lor le revine să se ocupe cu tot ceea ce-l privește pe nou-născut și mai ales se străduie să-l facă cât mai frumos posibil, modelând și îndreptând membrele copilului. Și,
e fiindcă fac asta, sunt ținuți la mare cinste. Iar după ce copiii împlinesc șapte ani, capătă cai și ajung la dascălii de călărie și încep să meargă la vânătoare. Iar când copilul împlinește paisprezece ani e preluat de cei pe care perșii îi numesc „pedagogii regali": sunt aleși patru bărbați maturi, care s-au arătat cei mai buni – cel mai înțe-
122 a lept, cel mai drept, cel mai cuminte și cel mai curajos.[44] Dintre aceștia, primul îl învață magia lui Zoroastru, fiul lui Horomazes: asta înseamnă slujirea zeilor; îl învață și ceea ce revine unui rege. Cel mai drept îl învață să spună adevărul de-a lungul întregii vieți; cel mai cuminte îl învață să nu se lase condus nici măcar de o singură plăcere, pentru ca să se obișnuiască să fie liber și cu adevărat rege, mai întâi domnind peste sine însuși, și nu rob. Cel mai curajos îl pregătește să fie fără frică și netemător, fiindcă e sclav atunci
b când s-ar înfricoșa. Iar ție, Alcibiade, Pericle ți l-a pus pedagog pe Zopyros tracul, adică pe cel mai nefolositor dintre sclavi din cauza bătrâneții! Aș mai putea să-ți descriu și restul creșterii și educației adversarilor, de n-ar fi o sarcină prea mare. Dar și astea sunt suficiente ca să ți le-arate și pe celelalte, care le vin pe urme. Cât privește nașterea ta, Alcibiade, creșterea și educația (ori a aproape oricărui

alt atenian), ele nu interesează pe nimeni, afară dacă nu cumva e cineva îndrăgostit de tine.[45] Iar dacă ai vrea să privești bogățiile, luxul, veșmintele, trenele, alifiile parfumate, mulțimea slujitorilor c
și tot restul delicatețelor persane, te-ai rușina cu tine, dându-ți seama în ce măsură ești mai prejos decât ei.

Și dacă, iarăși, te-ai uita la cumințenia, la ordinea, la puterea de a îndura, la buna dispoziție, la măreția cugetării, la disciplina, la curajul, la tăria de caracter, la iubirea de trudă, de victorii și de onoare ale lacedemonienilor, te-ai putea socoti un copil în toate d
acestea. Și dacă dai atenție bogăției și crezi că reprezinți ceva prin ea, nici lucrul următor să nu rămână nerostit de noi, dacă va fi să cunoști unde te afli: căci, dacă vrei să vezi avuțiile lacedemonienilor, vei afla că cele ale noastre sunt cu mult inferioare celor de acolo. Căci, privitor la pământul pe care-l posedă – al lor și al Messenei –, nimeni nu s-ar putea îndoi de superioritatea acestuia față de pământul nostru, nici sub raportul dimensiunii, nici al calității, nici sub cel al posesiei sclavilor și mai ales a hiloților, nici a cailor și a e
turmelor care pasc în Messena. Dar, chiar dacă le lăsăm pe astea deoparte, nu există în întreaga Grecie atâta aur și argint cât există numai la lacedemonieni. Într-adevăr, de-a lungul a multe generații, banii intră acolo de la toți grecii și de multe ori și de la barbari, însă de la ei nu mai iese nicăieri. E exact ca în fabula lui Esop – aceea 123 a
când vulpea i-a vorbit leului – la fel și urmele banilor ce intră în Lacedemona sunt vădite, dar nimeni nu poate vedea urmele banilor care ies! Astfel încât trebuie știut că și în materie de aur și de argint lacedemonienii sunt cei mai bogați dintre greci, iar dintre ei, regele lor e tot astfel. Căci regilor le revin la ei taxele și veniturile cele mai mari; în plus există și tributul regal, care nu-i mic, pe care lacedemonienii îl plătesc regilor. b

Însă bogățiile lacedemonienilor, dacă sunt mari în raport cu ce au grecii, în raport cu ce au perșii și regii lor sunt un nimic! Odată am auzit un om demn de încredere, dintre cei care au ajuns la rege, că străbătuse un teritoriu mare și frumos, timp de aproape o zi de mers, pe care localnicii îl numeau „centura soției regelui"; și că există și un altul, pe care îl numesc „vălul", cât și multe alte locuri c

frumoase și mănoase, ale căror denumiri sunt alese după podoaba soției regelui: fiecare loc își ia numele după câte o parte a podoabei și a veșmintelor reginei.

Eu cred că, dacă cineva i-ar spune mamei regelui, soția lui Xerxe, Amestris, că „cel care și-a pus în minte să-l provoace pe fiul tău e fiul Deinomachei, ale cărei podoabe valorează poate cincizeci de mine, cel mult, și că fiul ei nu posedă la Erchia nici trei sute de plethre", ea s-ar mira, întrebându-se pe ce se bizuie acest Alcibiade
d care își pune în gând să se confrunte cu Artaxerxe. Și cred că ea ar spune că acest bărbat nu se poate bizui pe altceva decât pe sârguință și înțelepciune. Căci aceste calități sunt singurele considerate vrednice la greci. Apoi însă ce-ar fi, dacă ar afla că acest Alcibiade se apucă de luptă, neavând încă bine douăzeci de ani, apoi că e complet fără educație? În plus, ce-ar fi dacă ar afla că, atunci când cel care-l iubește îi spune că trebuie să se ducă să-l înfrunte pe rege
e astfel, mai întâi învățând, dându-și silința și antrenându-se, el refuză și declară că e îndestulător așa cum stau lucrurile? Cred că regina s-ar mira și ar întreba: „Pe ce oare se bizuie junele?" Iar dacă i-am spune că pe frumusețe, statură, pe neam, pe avere și pe talentele naturii, ar socoti, dragă Alcibiade, că suntem nebuni, comparând toate acestea cu ceea ce posedă fiul ei.

124 a Mai cred că Lampido, fiica lui Leotychides, soția lui Archidamos și mama lui Agis[46] – toți au fost regi ai Spartei –, s-ar mira și ea comparând ceea ce au lacedemonienii cu ce ai tu, dacă tu ți-ai pus în gând să-l înfrunți pe fiul ei, deși ai fost crescut atât de rău. Și totuși, oare nu ți se pare rușinos ca soțiile inamicilor noștri să aibă o mai bună idee despre cum se cade să fim noi, care le suntem adversari, decât e ideea pe care o avem noi despre noi înșine? Dar, iubite,
b având încredere și în mine, și în inscripția delfică, hai, *cunoaște-te pe tine însuți*[47], deoarece aceștia îți sunt rivalii, și nu cei pe care îi crezi! Și prin nimic altceva nu-i vom învinge, în afara silinței și a artei. Iar dacă vei eșua în vreuna dintre aceste privințe, vei eșua și în a-ți asigura printre greci și barbari renumele – lucru de care mi se pare că ești îndrăgostit ca nimeni altul de altceva!

XIV

ALCIBIADE Atunci care e silința pe care trebuie s-o am, Socrate? Poți să-mi explici? Căci mi se pare că ai vorbit cum nu se poate mai adevărat.

SOCRATE Da, pot. Însă trebuie să chibzuim laolaltă în ce fel am putea ajunge cât mai buni. Fiindcă eu nu vorbesc despre tine în ce c
fel trebuie tu să fii educat, iar despre mine nu. Într-adevăr, eu nu mă deosebesc de tine prin nimic, în afară de un singur lucru.

ALCIBIADE Care anume?

SOCRATE Tutorele meu, Alcibiade, e mai bun și mai înțelept decât e Pericle al tău.

ALCIBIADE Cine-i acela?

SOCRATE Un Zeu, Alcibiade, cel care până azi nu mi-a îngăduit să-ți vorbesc. Și afirm, încrezându-mă în el, că vei ajunge plin de strălucire datorită nimănui altcuiva în afara mea!

ALCIBIADE Glumești, Socrate! d

SOCRATE Poate. Adevărul e totuși că avem nevoie să ne dăm silința, mai curând toți oamenii, dar mai ales noi doi foarte mult.

ALCIBIADE În ceea ce mă privește, nu-i greșit.

SOCRATE Nici în ceea ce mă privește pe mine.

ALCIBIADE Atunci ce ar trebui să facem?

SOCRATE Să nu ne lăsăm păgubași și nici să fim slabi.

ALCIBIADE Într-adevăr, nu se cade, Socrate.

XV

SOCRATE Nu, ci trebuie să cercetăm în comun. Spune-mi: afirmăm e
că vrem să fim cât mai buni, nu-i așa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE În ce virtute?

ALCIBIADE E clar că în cea posedată de oamenii buni.

SOCRATE Buni la ce?

ALCIBIADE Buni să rezolve treburi.

SOCRATE Ce fel de treburi? Privitoare la cai?

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Căci atunci ne-am duce la cei pricepuți la cai.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Te referi cumva la treburile navale?

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Căci ne-am duce la specialiștii în nave.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Atunci la ce fel de treburi? Pe ele cine le rezolvă?

ALCIBIADE Cele pe care le rezolvă atenienii de bună condiție.[48]

125 a SOCRATE Îi numești „de bună condiție" pe cei cu minte, sau pe cei fără minte?

ALCIBIADE Pe cei cu minte.[49]

SOCRATE Însă acolo unde fiecare om are minte, acolo e și bun?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Iar acolo unde-i fără minte, e rău?

ALCIBIADE Absolut.

SOCRATE E bun, așadar, la acele lucruri?

ALCIBIADE E bun.

SOCRATE Dar oare cizmarul nu-i fără minte când e vorba despre confecționarea hainelor?

ALCIBIADE Ba da.

b SOCRATE E rău în domeniul acela.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Același om, deci, după argumentul acesta, e și rău, și bun.

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Dar oare spui că oamenii buni sunt și răi?

ALCIBIADE Deloc.

SOCRATE Atunci la care oameni te referi când îi declari „buni"?

ALCIBIADE La cei care pot să aibă puterea în cetate.

SOCRATE Nu puterea asupra cailor, cred?

ALCIBIADE Deloc.

SOCRATE Ci asupra oamenilor?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Oare asupra oamenilor bolnavi?

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Oare asupra oamenilor care navighează?

ALCIBIADE Nu, nu!

SOCRATE Asupra celor care strâng recolta?

ALCIBIADE Nici.

SOCRATE Asupra oamenilor care nu fac nimic, sau asupra celor care fac? c

ALCIBIADE Asupra celor care fac.

SOCRATE Ce fac? Încearcă să-mi explici.

ALCIBIADE Mă refer la cei care colaborează între ei și se folosesc unii de ceilalți, în felul în care e viața noastră în cetăți.[50]

SOCRATE Așadar te referi la a avea putere peste oameni care se folosesc de oameni?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Te referi la a avea putere peste supraveghetorii care se folosesc de vâslași?

ALCIBIADE Deloc.

SOCRATE Fiindcă virtutea asta e a cârmaciului.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Te referi la a avea putere peste flautiștii care conduc cântarea și se folosesc de oameni care cântă în cor? d

ALCIBIADE Defel.

SOCRATE Asta e virtutea profesorului de cor?

ALCIBIADE Chiar așa.

SOCRATE Atunci ce vrei să spui cu a fi capabil să ai putere peste oameni care se folosesc de oameni?

ALCIBIADE Mă refer la avea putere peste cei din cetate care sunt părtași la cetățenie[51] și care colaborează unii cu alții.

SOCRATE Care e această artă? Precum dacă te-aș întreba iarăși, cum am făcut acum, ce artă face ca să ai putere peste cei care sunt părtași la navigație?

ALCIBIADE Arta cârmaciului.

SOCRATE Dar peste cei care sunt părtași la cântare – ceea ce s-a spus acum –, care e știința care te face să ai putere asupra lor? e

ALCIBIADE E cea pe care ai menționat-o adineaori: știința profesorului de cor.

SOCRATE Cum numești atunci știința celor care sunt părtași la cetățenie?

ALCIBIADE O numesc știința bunei consilieri.[52]

SOCRATE Bun, dar reaua consiliere ți se pare că aparține cârmacilor?

ALCIBIADE Nu, deloc.

SOCRATE Ci tot buna consiliere?

126 a ALCIBIADE Așa cred, și anume urmărește salvarea celor care navighează.

SOCRATE Corect. Atunci acea bună consiliere despre care vorbești ce anume urmărește?

ALCIBIADE Să guverneze cetatea în vederea binelui și s-o salveze.

SOCRATE Când cetatea e guvernată mai bine și e salvată, ce anume e prezent sau absent? De exemplu, dacă tu m-ai întreba: ce anume e prezent, respectiv absent, când corpul e mai bine guvernat și salvat? Aș spune că sănătatea e prezentă și că boala e absentă. Nu crezi și tu?

b ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Și dacă din nou m-ai întreba: când ochii o duc mai bine, ce anume e prezent? La fel, aș răspunde că e prezentă vederea și e absentă orbirea; iar la urechi că, dacă e absentă surzenia și e prezent auzul, urechile devin mai bune și sunt îngrijite mai bine.

ALCIBIADE Corect.

SOCRATE Atunci ce anume e prezent, respectiv absent, când cetatea devine mai bună și când e îngrijită și guvernată mai bine?

XVI

c ALCIBIADE Eu cred, Socrate, că se întâmplă asta când prietenia[53] reciprocă apare la cetățeni, iar ura și diviziunea sunt absente.

SOCRATE Numești prietenie acordul, sau dezacordul?

ALCIBIADE Acordul.

SOCRATE Dar datorită cărei arte cad de acord cetățile în privința numerelor?

ALCIBIADE Datorită aritmeticii.

SOCRATE Dar particularii? Nu tot datorită aceleiași arte?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar nu și fiecare se acordă cu sine însuși tot datorită ei?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Dar oare prin ce artă fiecare om e de acord cu sine d
însuși în privința stânjenului și a cotului – anume care dintre ele e mai mare? Oare nu prin arta măsurătorii?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE La fel și indivizii între ei și cetățile între ele?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar în privința cântarului? Nu-i la fel?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Care este deci acordul despre care tu vorbești și la ce se referă el, și care este arta care îl pregătește? Și oare acel acord, valabil pentru cetate, e valabil și pentru individ, atât în relația cu sine însuși, cât și în aceea cu un altul?[54]

SOCRATE Care este ea? Răspunde, nu te feri, ci vorbește cu curaj! e

ALCIBIADE Eu mă refer la prietenia și acordul pe care tatăl și mama îl au când își iubesc fiul, când fratele se pune în acord cu fratele și când soția cu soțul.

SOCRATE Vrei să spui, Alcibiade, că soțul poate fi de acord cu soția în privința torsului lânii – el, neștiutor, cu ea, care-i știutoare?

ALCIBIADE Nu, deloc.

SOCRATE Dar soția ar putea fi de acord cu soțul despre arta mili- 127 a
tară, când ea n-a învățat-o?

ALCIBIADE Câtuși de puțin.

SOCRATE Vei spune probabil că asta e o artă bărbătească?

ALCIBIADE Într-adevăr.

SOCRATE Există, după spusele tale, învățături proprii femeii și învățături proprii bărbatului?

ALCIBIADE Așa-i.

SOCRATE Acordul soțiilor cu soții nu se manifestă în aceste cazuri.

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Nici prietenia nu apare, dacă prietenia e un acord.

ALCIBIADE Se pare că nu.

SOCRATE Așadar, nu în măsura în care soțiile își văd de treaba lor proprie sunt ele iubite de soți.

b ALCIBIADE Se pare că nu.

SOCRATE Nici bărbații nu sunt iubiți de soții în măsura în care își văd de treaba lor.

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Atunci cetățile nu se conduc bine, când fiecare își va face treaba proprie?

ALCIBIADE Ba eu cred că da, Socrate![55]

SOCRATE Cum așa, când nu-i prezentă prietenia, despre care spuneam că, dacă-i prezentă, cetățile se guvernează bine, iar altminteri – nu?

ALCIBIADE Eu cred că tocmai de asta apare prietenia printre ei, fiindcă și unii, și alții își văd de treaba lor proprie.

c SOCRATE Adineaori nu era așa! Ce spui însă acum? Când acordul nu-i prezent, apare prietenia? Sau că e cu putință să existe acord asupra unor lucruri pe care unii le cunosc, iar alții – nu?

ALCIBIADE E cu neputință.

SOCRATE Dar oamenii fac lucruri drepte, sau nedrepte când fiecare își face treaba proprie?

ALCIBIADE Drepte, fără îndoială.

SOCRATE Deși cetățenii fac lucruri drepte în cetate, nu apare prietenia dintre ei?[56]

ALCIBIADE Ba mi se pare că trebuie să apară, Socrate!

d SOCRATE Atunci ce înțelegi prin prietenie și prin acord, prin care noi trebuie să fim înțelepți și să ne consultăm bine, pentru ca să fim niște bărbați de valoare? Căci nu reușesc să aflu nici ce este ea, nici la cine se regăsește. Uneori ea pare a fi prezentă la aceiași oameni, alteori nu, așa cum rezultă din ceea ce zici.

ALCIBIADE Pe zei, Socrate, nici eu nu mai știu ce zic! Se pare că de mult, fără să-mi dau seama, am ajuns în cea mai nenorocită condiție!

SOCRATE Nu-ți pierde curajul! Dacă ai fi resimțit această stare la cincizeci de ani, ți-ar fi fost greu să te ocupi de tine însuți. Dar e
așa, vârsta pe care o ai este chiar aceea când trebuie să simți așa ceva.[57]

ALCIBIADE Și ce trebuie să fac dacă o simt, Socrate?

SOCRATE Să răspunzi la întrebări, Alcibiade. Iar dacă vei face asta, cu ajutorul Zeului, vom fi și tu, și eu într-o condiție mai bună, dacă trebuie să credem în profeția mea.

ALCIBIADE Să fie așa, pentru răspunsurile mele.

XVII

SOCRATE Bun, atunci ce înseamnă „să te ocupi cu tine însuți" întreb, 128 a
ca nu cumva adesea să ignorăm că nu ne ocupăm cu noi înșine, deși ne închipuim că o facem. Și când, așadar, face omul asta? Oare nu când se ocupă cu lucrurile sale tot atunci se ocupă și cu sine?

ALCIBIADE Mi se pare că da.

SOCRATE Bine, dar când se ocupă un om de picioare? Nu când se va ocupa de ceea ce aparține picioarelor?

ALCIBIADE Nu pricep.

SOCRATE Numești ceva ca „aparținând mâinii"? De exemplu, ai spune că inelul aparține altei părți a omului decât degetului?

ALCIBIADE N-aș spune.

SOCRATE La fel și în cazul încălțămintei piciorului.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Și hainele și acoperămintele aparțin restului corpului, după același model?

ALCIBIADE Da. b

SOCRATE Dar oare atunci când ne ocupăm de încălțăminte ne ocupăm și de picioare?

ALCIBIADE Nu prea înțeleg, Socrate.

SOCRATE Numești ceva, Alcibiade, a te ocupa cuvenit de orișice lucru?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Deci când cineva face ca ceva să fie mai bun, numești asta „ocupare cuvenită"?

ALCIBIADE Așa o numesc.

SOCRATE Atunci care artă face încălțămintea mai bună?

ALCIBIADE Cizmăria.

SOCRATE Ne ocupăm de încălțăminte prin intermediul cizmăriei?

c ALCIBIADE Da.

SOCRATE Oare și de picior ne ocupăm tot prin intermediul cizmăriei? Sau ne ocupăm de el prin intermediul acelei arte prin care facem picioarele mai bune?

ALCIBIADE Prin intermediul acesteia din urmă.

SOCRATE Nu facem picioarele să fie mai bune prin intermediul acelei arte prin care îmbunătățim și restul corpului?

ALCIBIADE Așa cred.

SOCRATE Nu-i asta gimnastica?

ALCIBIADE Întocmai.

SOCRATE Ne ocupăm deci de picior prin intermediul gimnasticii, iar prin intermediul cizmăriei de cele ce aparțin piciorului?

ALCIBIADE Absolut.

SOCRATE Prin intermediul gimnasticii ne ocupăm și de mâini, iar prin cel al artei gravării inelelor ne ocupăm de lucrurile care aparțin mâinii?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Prin intermediul gimnasticii ne ocupăm de corp, iar prin intermediul țesătoriei și al restului artelor – de cele care aparțin

d corpului?

ALCIBIADE Fără îndoială.

SOCRATE Atunci una e arta prin intermediul căreia ne ocupăm de fiecare lucru, și alta e aceea prin intermediul căreia ne ocupăm de cele care aparțin acelui lucru.[58]

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Prin urmare, în momentul când te ocupi de lucrurile tale, nu te ocupi și de tine însuți!

ALCIBIADE Deloc.

SOCRATE Nu-s deci identice, pare-se, arta prin intermediul căreia omul se ocupă de el însuși și arta prin intermediul căreia se ocupă de lucrurile care aparțin de el însuși.

ALCIBIADE Se pare că nu.

SOCRATE Atunci, care e arta prin intermediul căreia ne-am putea ocupa de noi înșine?

ALCIBIADE Nu știu să spun.

SOCRATE Dar măcar atâta s-a convenit, că ea nu e acea artă prin e
intermediul căreia am putea face mai bun oricare dintre lucrurile care ne aparțin, ci e arta prin intermediul căreia ne-am putea face mai buni pe noi înșine?

ALCIBIADE Adevărat ce spui.

SOCRATE Oare am putea cunoaște care artă face mai bună încălțămintea, fără să știm ce este încălțămintea?

ALCIBIADE Imposibil.

SOCRATE Și nici care artă face inele mai bune n-am putea ști, dacă am ignora ce e un inel.

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE Ei bine, dar am putea cumva cunoaște care artă îl face pe om mai bun, dacă am ignora *ce anume suntem noi înșine*?

ALCIBIADE Imposibil. 129 a

XVIII

SOCRATE Atunci oare se întâmplă să fie mai ușoară cunoașterea de sine și cel care a înscris vorba respectivă la templul din Pytho[59] era un neghiob, sau ar fi ceva anevoios și nu la îndemâna tuturor?

ALCIBIADE Mie unuia, Socrate, adesea mi s-a părut că e la îndemâna tuturor, dar adesea și că e foarte dificilă.[60]

SOCRATE Dar, Alcibiade, fie că e ușoară, fie că nu, totuși, pentru noi situația e așa: odată ce am cunoaște cunoașterea de sine, cu

ușurință am ști cum să ne ocupăm de noi înșine, în timp ce n-am reușit niciodată asta, dacă am ignora-o.

ALCIBIADE Așa este.

b SOCRATE Hai, atunci oare în ce fel ar putea fi descoperit identicul în sine?[61] Căci astfel probabil că am putea descoperi ce anume suntem noi, dar rămânând în necunoașterea lui, asta ne-ar fi imposibil.

ALCIBIADE Corect.

SOCRATE Atunci, pe Zeus: cu cine vorbești tu acum? Oare nu cu mine?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Dar nu și eu vorbesc cu tine?

ALCIBIADE Bineînțeles.

SOCRATE Așadar, Socrate e cel care vorbește?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Iar Alcibiade – cel care ascultă?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar Socrate vorbește cu ajutorul cuvântului?

c ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Iar tu consideri identice faptul de a vorbi și cel de a te folosi de cuvânt.

ALCIBIADE Fără îndoială.

SOCRATE Dar cel care se folosește de ceva și lucrul de care el se folosește nu sunt diferite?

ALCIBIADE Ce vrei să spui?

SOCRATE De exemplu, cizmarul se folosește de felurite cuțite și de alte instrumente.[62]

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Și unul e cel care taie și se folosește de scule, altceva-s instrumentele de care se folosește.

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE La fel și instrumentele cu care citharedul cântă și citharedul însuși sunt lucruri diferite?

ALCIBIADE Da.

d SOCRATE Asta e ce-am întrebat adineaori, dacă cel care folosește de ceva și lucrul de care el se folosește par a fi diferite.

ALCIBIADE Așa par.

SOCRATE Dar ce vom spune despre cizmar? Taie numai cu instrumentele, sau și cu mâinile?

ALCIBIADE Și cu mâinile.

SOCRATE Se folosește deci și de ele?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar își face meseria de cizmar folosindu-se și de ochi?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Însă am fost de acord că cel care se folosește și lucrul de care se folosește sunt diferite?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Prin urmare, cizmarul și citharedul sunt diferiți de e
mâinile și de ochii cu ajutorul cărora ei își fac treaba?

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Dar omul se folosește de întregul său corp?

ALCIBIADE Cu siguranță.

SOCRATE Altceva era cel care se folosește față de instrumentul de care se folosește?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Prin urmare, omul este diferit de corpul său?

ALCIBIADE Se pare că da.

SOCRATE Atunci, ce oare este omul?

ALCIBIADE Nu știu să spun.

SOCRATE Ba da, știi cel puțin că omul e acea entitate care se folosește de corp!

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar oare ce altceva se folosește de corp în afara sufle- 130 a
tului?

ALCIBIADE Nimic altceva.

SOCRATE Oare îl guvernează?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Însă cred că nimeni n-ar judeca altfel în privința lucrului următor:

ALCIBIADE Care anume?

SOCRATE Că omul este una din trei entități.

ALCIBIADE Care anume?

SOCRATE Sufletul, ori corpul, ori compusul lor, întregul.

ALCIBIADE Fără îndoială.

SOCRATE Însă am fost de acord că omul e acea entitate care guvernează corpul?

b ALCIBIADE Am fost de acord.

SOCRATE Oare corpul se guvernează pe sine însuși?

ALCIBIADE Câtuși de puțin.

SOCRATE Am spus că el este cel guvernat.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE N-ar putea fi el ceea ce căutăm.

ALCIBIADE Se pare că nu.

SOCRATE Dar oare compusul guvernează corpul și el este omul?

ALCIBIADE Poate că da.

SOCRATE Ba cel mai puțin dintre toate! Căci unul dintre cele două elemente neguvernând, nu există nici un mijloc pentru ca să guverneze compusul /lor/.

ALCIBIADE Corect.

c SOCRATE Atunci, dacă omul nu-i nici corpul, nici compusul, rămâne, cred, fie ca el să nu fie nimic, fie se arată, dacă totuși el este ceva, că omul nu este nimic altceva decât sufletul.

ALCIBIADE Absolut.

SOCRATE Oare trebuie să-ți demonstrez mai clar că omul este sufletul?

ALCIBIADE Pe Zeus, mie mi se pare că e suficient.

SOCRATE Chiar dacă nu-i precis demonstrat, ci numai potrivit, ne ajunge. Vom cunoaște precis lucrurile când vom afla lucrul peste

d care acum am trecut din cauza mărimii cercetării.

ALCIBIADE Care anume?

SOCRATE Ceea ce am spus adineaori cumva, că mai întâi trebuie cercetat „identicul în sine".[63] Însă acum, în loc de identic, am cercetat fiecare entitate ca atare.[64] Probabil că va fi îndeajuns. Căci nu vom putea declara nimic mai stăpân peste noi înșine decât sufletul.

ALCIBIADE Nu vom putea.

XIX

SOCRATE E frumos așadar să cugetăm astfel, că eu și cu tine, având de-a face unul cu altul prin cuvinte, ne folosim de suflet către suflet?

ALCIBIADE Chiar așa.

SOCRATE Puțin mai înainte asta am spus, că Socrate discută cu e
Alcibiade, folosindu-se de cuvinte, dar că rostește cuvinte nu către fața ta, pare-se, ci către Alcibiade – iar acesta e sufletul.

ALCIBIADE Cred că da.

SOCRATE Prin urmare acela care l-a prescris pe „cunoaște-te pe tine însuți" ne cere să ne cunoaștem sufletul.

ALCIBIADE Se pare că da. 131 a

SOCRATE Atunci, oricine cunoaște ceva dintre cele aparținătoare corpului cunoaște ceea ce-i al său, dar nu se cunoaște pe sine.

ALCIBIADE Așa este.

SOCRATE Nici un medic, în calitate de medic, nu se cunoaște pe sine, și /la fel/ nici un antrenor, în calitate de antrenor.

ALCIBIADE Se pare că nu.

SOCRATE Iar țăranii și ceilalți artizani sunt la mare distanță de cunoașterea de sine. Căci ei nu cunosc nici măcar ceea ce-i al lor, ci, pare-se, lucruri încă mai îndepărtate decât ceea ce e al lor, cel puțin în raport cu meseriile lor. Căci ei cunosc ceea ce aparține corpului, adică lucruri prin intermediul cărora corpul e luat în grijă. b

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE Dacă, prin urmare, a te cunoaște pe tine însuți înseamnă a avea cumințenie[65], nimeni dintre acești oameni nu este cuminte în virtutea meseriei lui.

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE De aceea aceste meserii sunt mizerabile și nu reprezintă învățături vrednice de un bărbat de ispravă.

ALCIBIADE Chiar așa.

SOCRATE Atunci, încă o dată: oricine își îngrijește corpul se îngrijește de ce-i al său, dar nu de sine?

ALCIBIADE Așa arată lucrurile.

c SOCRATE Iar cine se îngrijește de bani nu se îngrijește nici de sine, nici de ce-i al său, ci se află încă și mai departe de ceea ce-i al său.

ALCIBIADE Așa mi se pare.

SOCRATE Prin urmare, omul care câștigă bani încă n-a ajuns să facă ceea ce-i al său.

ALCIBIADE Corect.

SOCRATE Așadar, dacă a existat vreun îndrăgostit de corpul lui Alcibiade, el nu l-a iubit pe Alcibiade, ci a iubit ceva care-i al lui Alcibiade!

ALCIBIADE E adevărat ce spui.

SOCRATE Dar îl iubește pe Alcibiade oricine îți iubește sufletul?

ALCIBIADE E necesar din cele spuse.

SOCRATE Cel care îți iubește corpul, deci, pleacă și dus e, atunci când corpul încetează să mai fie în floare?

ALCIBIADE Așa se pare.

d SOCRATE Însă cel care iubește sufletul nu pleacă, până ce acestuia nu i-ar merge mai bine?

ALCIBIADE Pesemne.

SOCRATE Or, eu sunt cel care nu plec, ci rămân, deși corpul a încetat să mai fie în floare, în vreme ce ceilalți au plecat.

ALCIBIADE Și faci bine, Socrate! Aș vrea să nu pleci!

SOCRATE Străduiește-te atunci să fii cât mai frumos posibil!

ALCIBIADE Mă voi strădui.

e SOCRATE Iată în ce situație ești: Alcibiade, fiul lui Cleinias, n-a avut, pare-se, și nici nu are vreun iubit, cu excepția unuia singur și de care trebuie să fie mulțumit, Socrate, fiul lui Sophroniscos și al Phainaretei![66]

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE Tu spuneai că eu cu puțin ți-am luat-o înainte ca să te abordez, fiindcă voiai tu să mă abordezi înainte, voind să afli de ce eu singur nu plec?

ALCIBIADE Așa era.

SOCRATE Iată cauza: eu singur te iubeam pe tine, în timp ce restul iubeau numai ce-i al tău. Dar ce-i al tău își pierde floarea, în
132 a timp ce tu abia începi să fii în floare.

Acum însă nu e nici un motiv să te părăsesc, dacă nu vei fi stricat de poporul atenian și nu vei ajunge mai nevrednic. Însă eu de asta mă tem cel mai mult, să nu te strice faptul că vei deveni un „iubitor de popor" Într-adevăr, mulți atenieni, și de calitate, au pățit-o deja. Căci frumos la chip e „poporul lui Erechtheus cu suflet măreț"[67]! Dar tu trebuie să privești poporul când e dezbrăcat. Așadar, să ai prevederea pe care eu o am în vedere!

ALCIBIADE Care?

SOCRATE Mai întâi să te exersezi, dragul meu, și să înveți lucru- b
rile pe care trebuie să le înveți, dacă vrei să te apuci de politică; și mai înainte de asta să nu te apuci, pentru ca să faci asta având un antidot și să nu pățești nimic cumplit.

ALCIBIADE Mi se pare că vorbești bine, Socrate. Însă încearcă să explici în ce chip ne-am putea ocupa de noi înșine.

XX

SOCRATE Atâta cel puțin am reușit să parcurgem mai înainte: am căzut de acord în mod acceptabil asupra a ceea ce este omul. Căci ne temeam ca nu cumva, greșind în acest punct, să ne ocupăm, fără a ne da seama, de altceva decât de noi înșine.

ALCIBIADE Așa este.

SOCRATE Iar după asta s-a arătat că trebuie să ne ocupăm de c
suflet și că la el trebuie să privim.

ALCIBIADE Limpede.

SOCRATE Iar preocuparea pentru corpuri și bani trebuie s-o încredințăm altora.

ALCIBIADE Bine.

SOCRATE Dar în ce fel am putea cunoaște acest lucru în modul cel mai evident? Fiindcă, dacă-l cunoaștem, pare-se, ne vom cunoaște pe noi înșine. Pe zei, oare nu înțelegem inscripția delfică care vorbește cu miez și de care am amintit acum?

ALCIBIADE Ce ai în minte când spui asta, Socrate?

d SOCRATE Îți voi explica ceea ce suspectez că această inscripție ne spune și ne sfătuiește... Însă se pare că nu există multe explicații lămuritoare pentru ea, ci numai văzul ne oferă una.

ALCIBIADE Ce vrei să spui?

SOCRATE Uite-te și tu: dacă ea i-ar fi spus ochiului, ca unui om, „privește-te pe tine însuți", în ce fel ar trebui să înțelegem ceea ce ne recomandă? Oare ochiul n-ar trebui să privească la ceva la care, uitându-se, ochiul va putea să se vadă pe sine?

ALCIBIADE Clar.

e SOCRATE Să ne gândim: spre ce lucru să privim, ca să-l vedem pe acela și, totodată, să ne vedem și pe noi înșine?

ALCIBIADE E clar, Socrate, că spre oglinzi și cele asemenea lor.

SOCRATE Adevărat. Însă nu există și în ochiul cu care vedem ceva asemănător?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Ți-ai dat seama deci că fața celui care privește în ochi pe cineva apare în vederea opusă /privitorului/ ca într-o oglindă –
133 a e ceea ce noi numim „pupilă"[68] –, fiind un fel de imagine micșorată a celui care privește?

ALCIBIADE E adevărat.

SOCRATE Un ochi, deci, dacă se uită într-un /alt/ ochi și privește acea parte a sa care e cea mai bună și prin care el vede, s-ar putea vedea în acest fel pe sine.

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Dar dacă s-ar uita la altă parte a omului sau la alt lucru, în afară de acela cu care se întâmplă să fie asemănător, nu se va vedea pe sine.

b ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE Prin urmare, un ochi, dacă va voi să se vadă pe sine, e necesar să privească un ochi, și anume să se uite în acel punct al ochiului unde se naște virtutea ochiului – adică vederea?

ALCIBIADE Așa este.

SOCRATE Oare, dragă Alcibiade, dacă sufletul va voi să se cunoască pe sine, nu trebuie ca el să privească spre un /alt/ suflet și cel mai mult spre acel loc al sufletului unde se naște virtutea sa,

înțelepciunea, cât și spre altceva, cu care aceasta se întâmplă să fie asemănătoare?

ALCIBIADE Așa cred, Socrate.

SOCRATE Putem indica, dintre părțile sufletului, ceva mai divin decât aceasta – sediul cunoașterii și al gândirii? c

ALCIBIADE Nu putem.

SOCRATE Această parte a lui se aseamănă cu Zeul; și cineva care privește spre ea și cunoaște divinul întreg [– Zeul și gândirea –][69], în acest fel s-ar putea cunoaște cel mai bine pe sine.

ALCIBIADE Așa se pare.

XXI

SOCRATE Am convenit: cunoașterea de sine este cumințenie.

ALCIBIADE Absolut.

SOCRATE Dar oare fără să ne cunoaștem pe noi înșine și neavând cumințenie ne-am putea cunoaște lucrurile noastre – rele și bune?

ALCIBIADE Cum să se poată așa ceva, Socrate?

SOCRATE Pesemne ți se pare imposibil ca, fără a-l cunoaște pe d Alcibiade, să cunoști cele ce-i aparțin lui Alcibiade, anume că sunt într-adevăr ale lui Alcibiade.

ALCIBIADE E imposibil, pe Zeus!

SOCRATE Nu cunoaștem deci nici lucrurile noastre, anume că sunt ale noastre, dacă nu ne cunoaștem pe noi înșine.

ALCIBIADE Cum s-ar putea?

SOCRATE Dar dacă nu le cunoaștem pe ale noastre, nu vom cunoaște nici lucrurile care aparțin lucrurilor noastre?

ALCIBIADE Se pare că nu.

SOCRATE Prin urmare, n-am prea căzut de acord în chip justificat adineaori, când am admis că există unii oameni care nu se cunosc pe ei înșiși, dar care cunosc ceea ce este al lor, și că mai sunt alții care cunosc ceea ce aparține de ceea ce este al lor. Căci se pare că sunt proprii unei singure și unice arte toate astea – a se vedea e pe sine, a vedea ceea ce e al său și a vedea ceea ce aparține de ceea ce e al său.[70]

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Însă oricine ignoră ceea ce e al său va ignora, în mod asemănător, și ceea ce este al altora.

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Atunci, dacă ignoră ceea ce e al altora, va ignora și ceea ce e al cetăților.

ALCIBIADE Necesar.

SOCRATE Un astfel de om n-ar putea deveni un om politic.

ALCIBIADE N-ar putea.

SOCRATE Nu va putea deveni nici un specialist în economie.

134 a ALCIBIADE Deloc.

SOCRATE Și nici nu va înțelege ceea ce face.

ALCIBIADE Nu, într-adevăr.

SOCRATE Dar cel care nu înțelege nu va greși?

ALCIBIADE Absolut.

SOCRATE Dar celui care greșește nu-i va merge rău în particular și în public?

ALCIBIADE Bineînțeles.

SOCRATE Dar cel căruia îi merge rău nu-i nenorocit?

ALCIBIADE Ba da, foarte.

SOCRATE Dar cei cu care el are de-a face?

ALCIBIADE Și ei.

SOCRATE Nu-i cu putință deci, dacă cineva nu e cuminte și om bun, ca el să fie fericit.

ALCIBIADE Nu-i cu putință.

b SOCRATE Așadar oamenii răi sunt nenorociți.[71]

ALCIBIADE Foarte mult.

SOCRATE Prin urmare, nu cel care-i bogat se va îndepărta de nenorocire, ci acela care-i cuminte.

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Prin urmare, cetățile n-au nevoie de ziduri, de trireme și de arsenale, Alcibiade, dacă vor să fie fericite, nici de mulțimi și de mărime, fără să aibă virtute!

ALCIBIADE Nu, desigur.

SOCRATE Dacă însă urmărești să ai o activitate politică bună și de calitate, trebuie să împărtășești cetățenilor virtutea.

ALCIBIADE Fără discuție.

SOCRATE Dar ai putea împărtăși ceea ce nu posezi? c

ALCIBIADE Imposibil.

SOCRATE Tu însuți mai întâi trebuie să dobândești virtutea; la fel și un altul, nu numai în privat să se ocupe de sine și de cele ale sale și să le conducă, ci și să conducă cetatea și pe cele care țin de cetate.

ALCIBIADE Adevărat ce spui.

SOCRATE Așadar nu trebuie să-ți pregătești îngăduința și putința de a face orice poftești, nici cetatea nu trebuie să facă așa ceva, ci trebuie pregătite dreptatea și cumințenia.

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Dar, acționând just și cu-minte, tu și cetatea veți acționa cu iubire de zei. d

ALCIBIADE Probabil.

SOCRATE Și ceea ce am spus mai înainte, asta veți face privind la divinitate și la strălucire.

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Atunci, privind într-acolo, vă veți vedea și vă veți cunoaște deopotrivă pe voi înșivă și bunurile voastre.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Veți avea deci o viață dreaptă și bună.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Vreau să mă pun garant că, dacă trăiți astfel, veți fi e fericiți.

ALCIBIADE Garanția e sigură.

SOCRATE Ducând însă o viață nedreaptă, cu ochii ațintiți la ceea ce nu-i divin și-i întunecat, veți face, pesemne, lucruri asemănătoare cu acestea, ignorându-vă pe voi înșivă.[72]

ALCIBIADE Probabil.

SOCRATE Căci aceluia care are îngăduința, dragă Alcibiade, să facă ceea ce poftește, dar nu are judecată, ce e probabil să i se întâm-

ple, fie că e un particular, fie că-i cetate? De exemplu, ce se va întâmpla unuia care are îngăduința să facă orice vrea, ca un om bolnav,
135 a lipsit de o judecată de medic, și care se poartă ca un tiran pe care nimeni nu-l strunește? Oare, așa cum e verosimil, nu-și va nimici corpul?

ALCIBIADE E adevărat ce spui.

SOCRATE Dar ce se va întâmpla cu cineva aflat într-o corabie și care are îngăduința să facă ce poftește, lipsit fiind de judecata și de virtutea cârmaciului? Privește ce i s-ar întâmpla lui și camarazilor de navigație.

ALCIBIADE Cred că toți ar putea pieri.

SOCRATE La fel și în cetate și în toate demnitățile și autoritățile
b care duc lipsa virtuții, urmarea este faptul de a o duce rău?

ALCIBIADE E necesar.

SOCRATE Atunci nu o tiranie trebuie pregătită, prea bunule Alcibiade, nici pentru sine, nici pentru cetate, dacă va fi să fiți fericiți, ci virtutea.

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE Însă înainte de a avea virtutea, pentru un bărbat matur, nu numai pentru un copil, e mai bine să fie guvernat de către cineva mai bun, în loc ca el însuși să guverneze.

ALCIBIADE Se pare că da.

SOCRATE Dar ceea ce-i mai bun e și mai frumos?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Iar ce e mai frumos e și mai potrivit?

ALCIBIADE Desigur.

c SOCRATE I se potrivește celui rău, deci, să fie sclav?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Viciul e deci potrivit unui sclav.

ALCIBIADE Așa se pare.

SOCRATE Iar virtutea e potrivită unui om liber.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Trebuie să ne ferim, prietene, de ceea ce-i potrivit unui sclav?

ALCIBIADE Cel mai mult, Socrate!

SOCRATE Îți dai seama acum în ce situație ești? Ești în situația unui om liber, sau nu?

ALCIBIADE Cred că îmi dau seama foarte bine.

SOCRATE Știi deci în ce fel să scapi de condiția în care te afli acum? Să nu o numim, când ne referim la un bărbat frumos!

ALCIBIADE Da, știu. d

SOCRATE În ce fel?

ALCIBIADE Dacă tu vrei, Socrate.

SOCRATE Nu-i bine cum vorbești, Alcibiade!

ALCIBIADE Dar cum să vorbesc?

SOCRATE Să spui: dacă va voi Zeul!

ALCIBIADE Spun așa. Și în plus mai spun următoarele: ajungem să schimbăm între noi rolurile – eu îl iau pe al tău, iar tu pe al meu. Căci nu-i cu putință ca, începând cu această zi, să nu mă țin după tine[73], urmându-te, și ca tu să nu mă lași să mă țin după tine!

SOCRATE Ah, dragul meu! Iubirea mea nu se va deosebi de aceea e a unei berze, dacă, după ce am clocit în tine o iubire înaripată, îmi voi primi înapoi îngrijirea de la ea.[74]

ALCIBIADE Așa stau lucrurile și voi începe de îndată să mă ocup de dreptate.

SOCRATE Tare mi-aș dori ca să și perseverezi pe acest drum! Dar am niște temeri – nu că aș fi neîncrezător în firea ta, ci fiindcă văd puterea cetății – să nu ne biruie ea cumva și pe mine, și pe tine.[75]

ION

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Ion, un mic dialog de tinerețe care, în fapt, dezvoltă un pasaj din *Apărarea lui Socrate* (23b–c), reprezintă pentru cititorul modern deopotrivă un scandal și un prilej de admirație. Pe de o parte, va tinde să zică acest cititor, Platon pare să nu înțeleagă nimic din specificul artei și al poeziei: într-adevăr, în mod profund fals îl compară pe poet sau pe rapsodul care îl interpretează (precum Ion) pe poet cu un simplu artizan, ori cu un specialist într-un domeniu practic, și decide că acesta din urmă îi este superior poetului, deoarece el știe despre ce vorbește, când se referă la subiectele prezente în arta sa (navigație, concursuri hipice, medicină și altele, inclusiv știința generalului), în timp ce poetul n-are habar de toate astea.[1] Artistul

1. Trebuie precizat mereu că grecii (ca și romanii) nu aveau un cuvânt pentru ceea ce modernii numesc „artă" *Téchne* (în latină *ars*) însemna „meșteșug" în primul rând, dar cu o aplicare mai vastă: orice specialitate bazată pe reguli raționale, care puteau fi învățate, având un domeniu bine precizat, aducând un folos și presupunând o cunoaștere, o expertiză, constituia o „artă". Nu foarte diferită era „știința", care putea avea doar un aspect mai teoretic. În acest sens erau „arte" și navigația, și medicina, și arhitectura, și pictura, și creșterea vitelor, și matematica. Socrate folosește foarte des, printr-un raționament inductiv și analogic, exemplele din „arte" pentru a se referi la virtuți și competențe morale. Problema din *Ion* este că în „artele

autentic pierde întrecerea cu artizanul, decide aici Socrate împotriva lui Ion, aparent fără să-i treacă prin cap că n-ar trebui să avem aici nici cea mai mică întrecere: în mod verosimil, terenul pe care se așază poezia, pe de o parte, și meșteșugul ori arta (în sensul vechi) și știința, pe de alta, sunt total diferite, chiar dacă, aparent, uneori poetul, meseriașul ori tehnicianul vorbesc în mare despre aceleași subiecte. Dar nu *subiectul* sau *tematica* definesc esența poeziei, a literaturii și a artei (în sensul nostru), așa cum Aristotel avea să distingă în *Poetica*. Putea fi Platon atât de obtuz sau de nedrept, încât să-i reproșeze poetului și rapsodului că vorbesc, de pildă, despre cursele de care, fără să aibă știința vizitiului?

Pe de altă parte, cine dintre moderni (mai ales unul postclasic) n-ar fi de acord cu teza lui Socrate că poetul autentic vorbește cumva în delir (sau „inspirat", cum spunem noi), devenit receptacol inconștient al Muzei; prin el, ca printr-un profet ieșit din minți, Zeul comunică ceva esențial oamenilor. Cine dintre moderni n-ar admira mai ales superba comparație a lui Socrate despre piatra magnetică de care atârnă un lanț lung de inele de fier? La fel stau lucrurile și în poezie: Muza îl ține în puterea ei pe poet, acesta pe rapsozi, iar aceștia – prin care se scurge același flux magnetic cu originea la Muză – iau în posesie publicul care intră și el în delir, nemaiștiind de sine. Răspunderea și autoritatea primare le are însă Zeul, iar poetul și rapsodul nu-s decât intermediari irațional, totuși superiori, în această calitate de aleși, celui care nu-și iese din minți.

Ironic, cele două perspective se întâlnesc, așa cum cel mai bine o arată finalul dialogului: Ion, dacă nu vrea să treacă drept un impostor în orice specialitate „serioasă" și mai ales în arta militară sau politică, dacă dorește ca spusele sale să treacă drept adevăruri, trebuie să-și atribuie statutul de „om divin" și inspirat de Muză.

Muzelor" (diferitele genuri de poezie, muzica propriu-zisă, dansul) apare în mod vădit și un element „non-artistic", irațional, ireductibil la reguli – ceea ce noi numim „inspirație" sau „geniu". În traducere, folosesc sistematic termenul „artă" când îl traduc pe *téchne*, dar cititorul n-ar trebui să omită diferența de sens față de ceea ce *noi* numim „artă"

Înseamnă însă, în același timp, că trebuie să se recunoască ignorant în specialitățile pe care, altminteri, le evocă atât de frumos, când recită din Homer. Da, poetul e mai presus de omul obișnuit; dar, așa fiind, el rămâne mai prejos de un specialist competent, care își poate explica și preda arta!

Pe de altă parte, cât de viu este portretul rapsodului Ion, cât de reușit psihologic! O veritabilă „stea" a epocii sale – rapsod itinerant și interpret de mare succes, poet el însuși, câștigător de premii, bogat, ba chiar și ambasador itinerant – Ion cel înfumurat și orgolios, care ajunge să se pretindă până și general, n-are cum să nu fie tratat ironic de Socrate; șarja, ba chiar caricatura sunt evidente și ne fac să zâmbim destul până azi. Și totuși: n-a fost Platon nedrept, creând un personaj pe care Socrate îl învinge nu cu puține sofisme? Pesemne că da. Și totuși problema continuă să obsedeze: statutul ambiguu al lui Ion – adică al marelui artist, al geniului, simultan mai prejos și mai presus de profesionistul obișnuit – nu-i mai puțin evident, dar și misterios și neliniștitor până în ziua de azi.

Dincolo de această problemă universală, în joc a fost și problema specifică lumii grecești, a „culturii muzicale" (a „artei Muzelor") și a valorii educative a poeziei epice și lirice. Este o valoare educativă negată de Platon, pe care deja unii filozofi presocratici, precum Xenophanes din Colofon, o contestaseră (FGP, I, 2, 173 *sq.*).

Așa-zisa „cultură muzicală" – bazată mai ales pe poemele homerice – a reprezentat (HAVELOCK, MARROU), în faza culturii orale sau cvasiorale arhaice, o veritabilă „enciclopedie orală", fundamentul educației tradiționale. Copiii și adolescenții învățau pe dinafară multe versuri epice din Homer, Hesiod și alți poeți și, de aici, își primeau modelele de comportament esențiale, aflau despre genealogiile și istoriile cetăților lor, erau instruiți în geografie și istorie, aflau despre tehnicile de navigație sau de luptă, dar mai ales aflau miturile despre zei, eroi și pățaniile lor. Poeții și interpreții lor, precum Ion (Homer, Hesiod și alți poeți erau de regulă recitați, nu citiți), au fost multă vreme considerați drept „educatorii Greciei" – cel puțin în ceea ce privește aristocrația (DETIENNE). Pretenția avusese oarecare valoare până la jumătatea secolului

al V-lea î.Cr., dar mai târziu și mai ales după 400, când civilizația scrisului se generalizase, când științele se specializaseră, ea devenise dificil de susținut. Și totuși, un recitator de talent putea încă trece – să-i facem credit lui Platon – drept savant într-o serie de domenii despre care recita din poeți, iar efectul artistic pe care îl producea în public putea trece încă, în ochii multora, drept egal cu o competență tehnică, specializată. Era un transfer de autoritate pe care și noi azi, în epoca televiziunii, îl cunoaștem foarte bine: nu vedem de atâtea ori vedetele muzicale ori de film arogându-și o autoritate epistemică în domenii care le sunt complet străine, dar despre care știu să vorbească cu har, uzând de reputația lor?

Contradicția deschisă în acest dialog – faptul că artistul, poetul e deopotrivă mai prejos decât specialistul obișnuit, dar și cumva mai presus decât el – va reveni sub alte înfățișări în opera lui Platon: în *Republica*, cartea a X-a, Platon va face din poet un imitator de ordinul doi: poetul imită, prin imaginile sale, lucruri care, la rândul lor, sunt imitații ale formelor transcendente. De aceea, meritele poetului sunt foarte mici și în nici un caz nu trebuie să i se încredințeze lui educația tinerilor în statul ideal, conceput de filozof. Aici, în *Republica*, nu mai aflăm nimic despre „posesia divină" În schimb iată că în *Phaidros* va reveni tema poeziei ca „nebunie" inspirată de zei și, ca atare, superioară stării „normale, mai puțin valoroase, a omului"

Oricum, Platon încearcă de mai multe ori (prima dată aici, în *Ion*, apoi, sumar, în *Protagoras* și mai ales în *Republica*) să-i detroneze pe poeți din demnitatea lor consacrată de tradiție, de educatori ai Greciei, înlocuindu-i prin filozofi. Practic vorbind, nu va reuși, căci până la sfârșitul Antichității Homer, fie și interpretat prin alegorie, va ocupa neclintit centrul educației elenice. Pe de altă parte, chiar Platon însuși păstrează o oarecare slăbiciune „colaterală" pentru „arta Muzelor". În *Phaidros*, cum am spus, va aminti iarăși, cu prețuire, despre nebunia divină a poeților. Iar în *Phaidon* îl pune pe Socrate, care își așteaptă moartea în închisoare, să compună poezie (versificarea unor fabule ale lui Esop), ceea ce nu mai făcuse niciodată. Motivul? Fusese îndemnat în vis să practice

„arta Muzelor" și înțelesese că Zeul nu mai consimte, așa cum i se păruse până atunci, că „filozofia e suprema artă a Muzelor" Să fi fost episodul acestui Socrate devenit „muzical" abia în ultimele zile ale vieții un fel de *mea culpa* față de cinul lui Ion și de Ion însuși, de care făcuse cândva atâta haz?

ION

[SAU DESPRE *ILIADA*; DIALOG CARE SUPUNE LA PROBĂ]

SOCRATE ION

I

530 a SOCRATE Te salut, Ion! De unde ai venit acum la noi? Cumva de la tine de-acasă, de la Efes?[1]

ION Nici gând, Socrate, ci de la Epidaur, de la sărbătoarea lui Asclepios.

SOCRATE Prin urmare, cei din Epidaur organizează și un concurs de rapsozi în onoarea Zeului?

ION Fără îndoială – ba și unul de artă a Muzelor în totalitate.

SOCRATE Și atunci? Cumva ai luat parte la concurs pentru noi? Și cum s-a încheiat concursul?

ION Am luat premiile întâi, Socrate.

b SOCRATE Bravo! Fă astfel încât să învingem și la Panathenee.[2]

ION Așa va fi, de-o vrea Zeul!

SOCRATE De multe ori, dragă Ion, v-am invidiat pe voi, rapsozii, pentru arta voastră: Căci, pe de o parte, sunt invidios pentru că întotdeauna în arta voastră vi se cuvine să puneți pe corp podoabe și să vă înfățișați cât mai frumoși; pe de alta, pentru că, obligatoriu, vă întrețineți cu poeți mulți și buni, dar în special cu Homer, cel mai

c mare și mai divin dintre poeți. Iar lui trebuie să-i cunoașteți gândul, nu doar versurile. Căci n-ar putea exista vreodată un bun rapsod,

dacă n-ar pricepe spusele poetului. Într-adevăr, rapsodul e dator să fie un interpret al gândului poetului pentru ascultători. Or, e imposibil ca el să facă bine asta, când nu înțelege ce spune poetul. Toate astea-s, iată, motive de invidie!

ION Adevărat, Socrate! Pentru /interpretare/, în fapt, mi-am dat cea mai mare osteneală în arta mea! Și cred că, dintre oameni, eu vorbesc cel mai bine despre Homer, astfel încât nici Metrodoros d
din Lampsacos, nici Stesimbrotos din Thasos, nici Glaucon, nici nimeni altul dintre cei care au trăit vreodată n-a putut exprima despre Homer atât de multe gânduri mărețe, câte am exprimat eu.[3]

SOCRATE Minunat, Ion! E limpede că nu-mi vei refuza o demonstrație.

ION Chiar face să asculți, Socrate, cât de bine l-am împodobit pe Homer. Încât cred că merit să fiu încoronat cu o cunună de aur de către homerizi![4]

II

SOCRATE Am să-mi fac timp să te ascult mai încolo. Acum însă, 531 a
spune-mi doar atât: priceperea ta e bună numai la Homer, sau și la Hesiod și Archilochos?

ION Deloc, ci numai la Homer. Și cred că-i destul!

SOCRATE Există vreun subiect despre care Homer și Hesiod spun aceleași lucruri?

ION Cred că da, și multe.

SOCRATE Subiectele de acest fel, când sunt expuse de Homer, oare le-ai explica mai bine decât pe cele expuse de Hesiod?

ION Le-aș explica la fel de bine, Socrate, pe acelea despre care b
ei spun aceleași lucruri.

SOCRATE Dar cum e când nu spun aceleași lucruri? De exemplu, despre arta prezicerii spun ceva anume și Homer, și Hesiod.

ION Cu siguranță.

SOCRATE Bun, și în acest caz? Cine, tu sau unul dintre prezicătorii buni ar putea explica mai bine atât ceea ce acești doi poeți spun asemănător despre arta prezicerii[5], cât și ceea ce spun diferit?

ION Unul dintre prezicători.

SOCRATE Dacă tu ai fi un prezicător, în caz că ai fi în stare să explici ceea ce s-a spus asemănător, n-ai ști cumva să explici și ceea ce s-a spus diferit?

ION E clar că aș ști.

c SOCRATE Atunci de ce te pricepi tu numai la Homer, dar nu și la Hesiod și nici la ceilalți poeți? Oare vorbește Homer despre altele altfel decât o fac toți ceilalți poeți? N-a istorisit el cel mai mult despre război, despre relațiile reciproce ale oamenilor buni și răi – atât ale profanilor, cât și ale artizanilor –, despre zei, când au de-a face unii cu alții și cu oamenii, despre evenimentele cerești și cele
d de la Hades, cât și despre originea zeilor și a eroilor? Nu astea sunt subiectele despre care e vorba în poezia lui Homer?

ION E adevărat ce spui, Socrate.

SOCRATE Dar ceilalți poeți? Poezia lor nu-i tot despre aceleași subiecte?

ION Ba da, dar nu-i la fel ca a lui Homer.

SOCRATE Adică? E mai rea?

ION Cu mult.

SOCRATE Iar a lui Homer e mai bună?

ION Mai bună, într-adevăr, mă jur pe Zeus!

SOCRATE Dar, scumpul meu Ion, când printre mulți care vorbesc despre număr există unul care vorbește cel mai bine, îl va recu-
e noaște oare cineva pe bunul vorbitor?

ION Îl va recunoaște.

SOCRATE E cumva același om care îi recunoaște și pe cei care vorbesc rău, sau e un altul?

ION E sigur același.

SOCRATE Este el acela care cunoaște arta aritmeticii?

ION Da.

SOCRATE Dar când, printre mulți care discută despre felul alimentelor sănătoase, unul vorbește cel mai bine: oare există cineva care-l va recunoaște pe bunul vorbitor, cum că vorbește foarte bine, dar e altcineva cel care va recunoaște că răul vorbitor vorbește mai rău? Sau acela care îi recunoaște pe ambii e unul și același?

ION Evident că e același.

SOCRATE Cine e acesta? Care-i e numele?

ION Medic.

SOCRATE Așadar, să spunem pe scurt că același om va recunoaște întotdeauna cine vorbește bine și cine rău, când vorbesc mulți despre același subiecte. Ori, dacă nu-l va recunoaște pe cel 532 a
care vorbește rău, e limpede că nici pe cel care vorbește bine nu-l va recunoaște, cel puțin când e vorba despre același subiect.

ION Așa este.

SOCRATE Atunci același om are pricepere în ambele cazuri?

ION Da.

SOCRATE Or, tu afirmi că și Homer, și ceilalți poeți, printre care Hesiod și Archilochos, vorbesc despre aceleași subiecte, însă nu asemănător, ci unul – bine, ceilalți – mai rău?

ION Și spun adevărul.

SOCRATE Atunci, dacă-l recunoști pe bunul vorbitor, i-ai putea recunoaște și pe vorbitorii mai răi, anume că vorbesc mai rău. b

ION Se pare că da.

SOCRATE În acest caz, excelent prieten, nu vom greși spunând că Ion e grozav de priceput deopotrivă la Homer și la ceilalți poeți, odată ce el însuși e de acord că același unic judecător va fi de ajuns pentru toți cei care vorbesc despre aceleași subiecte; or, aproape toți poeții compun poezie despre aceleași subiecte.[6]

III

ION Bine, dar atunci care să fie cauza, Socrate, că nu-mi pot aduna atenția și sunt incapabil să zic ceva vrednic de rostit, ba sunt cu totul cuprins de picoteală, când cineva discută despre vreun alt c
poet; dar când cineva amintește de Homer, îndată mă deștept, devin atent și sunt plin de cele ce am de spus?

SOCRATE Nu-i greu, prietene, să ne facem o imagine: oricine vede limpede că ești incapabil să vorbești despre Homer în baza artei și a științei. Într-adevăr, dacă ai vorbi despre el în baza unei

arte, ai fi în stare să vorbești bine și despre toți ceilalți poeți. Căci există o artă poetică luată cumva ca un întreg, nu-i așa?

ION Da.

d SOCRATE Atunci când se ia în considerare orice altă artă, modul de cercetare rămâne același – despre toate artele? E nevoie să afli de la mine, Ion, ce înțeleg prin asta?

ION Da, pe Zeus, e nevoie, Socrate! Fiindcă mă bucur să vă ascult pe voi, înțelepții.[7]

SOCRATE Tare mi-aș dori să fie adevărat ce zici tu, Ion! Însă înțelepți sunteți voi, rapsozii, actorii și aceia ale căror poeme le cântați voi. Eu nu spun nimic altceva decât adevărul, după cum se e cade unui profan. Și în legătură cu lucrurile despre care întrebam, uită-te cât de rudimentar, cât de profan și de banal e ceea ce spuneam, că, după ce ai luat în calcul întregul unei arte, modul de a cerceta e același /mereu/. Să ne gândim așadar: există o anumită artă, pictura, formând un întreg?[8]

ION Da.

SOCRATE N-au fost și nu sunt pictori mulți – și buni, și proști?

ION Cu siguranță.

SOCRATE Oare ai văzut vreodată pe cineva care, despre Polygnotos, fiul lui Aglaophon[9], are priceperea să arate ceea ce el pictează bine și ceea ce nu, dar nu-i în stare să facă același lucru și cu ceilalți 533 a pictori? Iar când cineva i-ar prezenta operele celorlalți pictori, picotește, e la încurcătură și n-are ce spune, dar când trebuie să-și arate opinia despre Polygnotos (sau despre oricare unic pictor dorești), se deșteaptă, devine atent și are un car de vorbe de zis?

ION Nu, pe Zeus, cu siguranță n-am văzut!

SOCRATE Să luăm sculptura: ai văzut pe cineva care se pricepe să explice ce a făcut bine Dedal, fiul lui Metion, sau Epeios, fiul lui b Panopeus, sau Theodoros din Samos[10], sau oricare alt unic sculptor, dar în fața operelor celorlalți sculptori e pus la încurcătură și picotește, neavând ce să spună?

ION Nu, pe Zeus, nu l-am văzut pe acest om!

SOCRATE Însă, pe cât cred, nici în arta flautului sau a citharei[11], nici în cântatul acompaniat de cithară și nici în arta recitării n-ai

văzut vreodată un bărbat având priceperea de a da lămuriri despre Olympos sau despre Thamyras, despre Orfeu sau despre Phemios, c
rapsodul din Ithaca,[12] dar care la Ion din Efes se încurcă și nu are ce zice despre ceea ce e bine sau rău în declamarea lui.

ION Nu mă pot opune ție în această chestiune, Socrate; totuși îmi dau seama că despre Homer vorbesc cel mai bine de pe lume și am o grămadă de lucruri de spus, iar toți ceilalți oameni afirmă că eu vorbesc bine, în timp ce la restul poeților nu-i așa. Reflectează să vezi ce înseamnă asta.

SOCRATE Mă uit, Ion, și sunt pe cale să-ți lămuresc ce cred că d
este aici. Căci aptitudinea asta din tine, de a vorbi bine despre Homer, nu-i o artă – ceea ce și spuneam adineaori –, ci o putere divină care te mișcă – este ca puterea din piatra pe care Euripide a numit-o „de Magnesia", iar lumea îi zice „piatra de Heracleea".[13] Această piatră nu numai că atrage inelele de fier, dar și induce acestor inele o putere, astfel încât ele sunt capabile să facă același lucru ca și piatra – să atragă alte inele – încât uneori avem atârnat e
un lanț foarte lung de inele și bucăți de fier, ținându-se unele de altele. Însă puterea tuturor acestora atârnă de la piatra aceea. La fel și Muza: ea însăși produce oameni cu un Zeu în ei[14]; însă prin intermediarul acestora, având în ei un Zeu, atârnă /de la ea/ un lanț de alți oameni debordând de prezența divină din ei. Căci toți marii poeți epici, nu în baza unei arte, ci, având un Zeu în ei și posedați /de el/, rostesc toate poemele acelea frumoase, și asemănător stau lucrurile și cu poeții lirici. Așa cum coribanții dansează 534 a
când nu sunt în toate mințile, la fel și poeții lirici[15] compun acele melodii frumoase nefiind în toate mințile; după ce intră în armonie și ritm, ei sunt cuprinși de delir și sunt posedați, precum bacantele, care scot miere și lapte din râuri, când sunt posedate[16], dar nu și când sunt în toate mințile. Iar sufletul poeților lirici face la fel – ceea ce admit și ei. Într-adevăr, ei zic, cred, că poeții își culeg viersul din izvoare șiroind de miere, din anumite grădini și văi ale b
Muzelor și ni-l poartă nouă, la fel ca albinele, ei înșiși venind în zbor aidoma lor. Și rostesc adevărul. Căci făptură ușoară-i poetul, înaripată și sfântă, care nu poate compune, înainte de a fi primit

în el un Zeu și de a-și ieși din minți. Și în el nu mai locuiește rațiunea. Însă cât timp ar fi în posesia acesteia, nici un om nu-i în stare nici să facă poezie, nici să dea oracole.[17] Și, deoarece ei compun poezie și rostesc o mulțime de vorbe frumoase despre fapte, ca tine
c despre Homer, nu în baza unei arte, ci printr-o împărtășire divină[18], fiecare e capabil să compună bine numai felul de poezie pentru care l-a stârnit Muza – unul ditirambi, altul imnuri de laudă, altul cântece de dans, altul versuri epice, altul versuri iambice.[19] În restul genurilor, fiecare dintre ei e nevrednic. Căci nu prin artă vorbesc, ci printr-o putere zeiască; fiindcă, dacă prin artă ar ști să vorbească bine despre un singur subiect, ar putea-o face la fel de bine despre toate. De aceea, Zeul, după ce le răpește rațiunea, se folosește de ei, ca de niște servitori, așa cum se folosește de prezicătorii și de
d profeții divini, pentru ca noi, ascultătorii, să știm că nu ei, care-s lipsiți de rațiune, sunt cei care de fapt spun aceste lucruri de neprețuit, ci că Zeul însuși ne vorbește, dar cuvântul lui ajunge la noi prin mijlocirea lor.[20]

Cea mai bună dovadă pentru ceea ce spun este Tynnichos din Chalcis, care n-a compus niciodată vreun poem demn de reținut, în afara peanului pe care-l cântă toată lumea – cea mai minunată, aproape, cântare dintre toate, care-i într-adevăr, o spune chiar și el,
e „o născocire a Muzelor"[21]. Prin asta cred că Zeul cel mai mult ne-a dat semn să nu avem nici o îndoială: aceste frumoase poeme nu sunt omenești, nici operele unor oameni, ci sunt divine și ale unor zei, iar poeții nu-s altceva decât interpreții zeilor, luați în stăpânire de zeul care-i stăpân peste fiecare poet. Ca să ne dea semnul acesta, dinadins a cântat Zeul poemul cel mai frumos prin mijlocirea poe-
535 a tului celui mai slab. Oare nu ți se pare că am dreptate, Ion?

IV

ION Ba da, pe Zeus! În fapt, cuvintele tale mi se lipesc de suflet, Socrate, și cred că printr-o împărtășire divină marii poeți interpretează pentru noi aceste spuse din partea zeilor!

SOCRATE Dar voi, rapsozii, nu la rândul vostru interpretați vorbele poeților?

ION Și asta-i adevărat.

SOCRATE Atunci nu sunteți voi interpreții unor interpreți?

ION Cu siguranță.

SOCRATE Hai, Ion, vorbește și nu-mi ascunde ceea ce te voi b
întreba: când declami frumos versuri și îți impresionezi cel mai mult publicul, când îl cânți fie pe Odiseu cum sare peste prag, dezvăluindu-se pețitorilor și lăsându-și să cadă săgețile în fața picioarelor, fie pe Ahile aruncându-se asupra lui Hector, fie una dintre lamentațiile Andromacăi, ale Hecubei sau ale lui Priam, ei bine, atunci ești în toate mințile, ori ești afară din tine și sufletul tău, pătruns de prezența divină, se crede asistând la faptele pe care le descrii, c
petrecute fie în Ithaca, fie la Troia, fie oriunde ar cere-o versurile?

ION Cât de limpede, Socrate, ai prezentat dovada asta! Fără să-ți ascund ceva voi vorbi: Într-adevăr, de câte ori recit ceva de jale, ochii mi se umplu de lacrimi; și de câte ori recit ceva înfricoșător și teribil, părul mi se zbârlește în cap de frică și inima dă să-mi sară din piept.

SOCRATE Atunci să spunem, dragă Ion, că e în toate mințile acel d
om care, purtând veșminte colorate și coroane de aur, plânge la momente /vesele/ de sacrificii sau de sărbătoare, fără a se fi despărțit de acele podoabe, sau e înfricoșat, deși stă printre mai mult de douăzeci de mii de oameni care-l îndrăgesc, fără ca nici unul să-l dezbrace sau să-i facă vreo pagubă?

ION Nu, pe Zeus, deloc nu-i în toate mințile, Socrate, ca să spun adevărul adevărat!

SOCRATE Dar ți-e cunoscut că voi produceți aceleași efecte și asupra majorității spectatorilor?

ION Mi-e foarte bine cunoscut: căci de fiecare dată îi văd pe e
spectatori de sus, de pe tribună, cum plâng, privesc înfiorați și se cutremură participând la cele povestite.[22] De altfel, trebuie să fiu foarte atent la efect. Astfel, dacă îi fac să plângă, eu însumi voi râde fiindcă voi câștiga mulți bani; dar, dacă îi fac să râdă, eu voi fi cel care plânge din cauza banilor pierduți.[23]

SOCRATE Înțelegi, deci, că acest spectator este ultimul dintre inelele despre care eu spuneam că își iau unele de la altele puterea
536 a de la piatra de Heracleea? Tu, rapsodul și actorul, ești inelul din mijloc, în timp ce poetul e inelul dintâi. Iar Zeul prin toate aceste inele trage sufletul oamenilor încotro ar vrea, făcând ca puterea fiecărui inel să atârne de celălalt. Și la fel ca de acea piatră, și aici e atârnat un lanț lung de coriști, de maeștri ai corului și maeștri-ad-
b juncți, agățați pe-o latură de inelele care atârnă de Muză. Or, un poet atârnă de o Muză, altul – de o alta: noi numim asta „posesie" și e bine spus, fiindcă el e în stăpânirea Muzei. De aceste prime inele, poeții, sunt atârnați alți oameni, la rându-le pătrunși de prezența divină – fiecare atârnând de un alt poet: unii de Orfeu, alții de Musaios.[24] Cei mai mulți însă sunt posedați și stăpâniți de Homer; dintre aceștia ești și tu unul, dragă Ion, posedat cum ești de Homer. Și când cineva ar recita poemul unui alt poet, adormi și n-ai deloc idee ce să zici; însă când rostește cineva un fragment din
c poetul tău, îndată te-ai deșteptat, iar sufletul îți dansează și ești preaplin de vorbe. Căci nu în baza unei arte sau științe spui tu ceea ce spui, ci printr-o putere și o împărtășire divine. Ești la fel precum coribanții, Ion; ei sunt stârniți numai de acea melodie care aparține zeului de care sunt posedați și au pentru acea melodie un preaplin de mișcări și de cuvinte, dar de alte melodii nu se sinchisesc. La fel și tu, când cineva amintește de Homer, te umpli de
d vorbe, dar când amintește de alți poeți, ești gol. Cauza acestui fenomen despre care mă întrebi – pentru ce ești bogat în cuvinte despre Homer și nu despre ceilalți poeți – este următoarea: priceperea ta de a-i face elogiul lui Homer nu-i prin artă, ci printr-o împărtășire divină.

V

ION Bine vorbit, Socrate! Totuși m-aș mira, dacă ai putea vorbi atât de bine, încât să mă convingi că sunt posedat și nebun, când îi fac elogiul lui Homer.[25] Cred că nici ție nu ți-aș părea astfel, dacă m-ai auzi cum vorbesc despre Homer!

SOCRATE Chiar aș vrea să te ascult; totuși nu înainte să-mi răspunzi la întrebarea următoare: Despre care anume dintre subiectele lui Homer vorbești tu bine? Nu, pesemne, chiar despre toate! e

ION Află, Socrate, că nu-i nici unul despre care să nu vorbesc bine!

SOCRATE Cu siguranță însă că nu și despre acele subiecte din Homer pe care tu nu le cunoști?

ION Și care-s acele subiecte din Homer pe care eu să nu le cunosc?

SOCRATE Totuși Homer vorbește în multe locuri și mult despre arte, de exemplu, despre arta vizitiului – am să ți le arăt, dacă mi-amintesc versurile... 537 a

ION Ba eu am să le spun, fiindcă eu mi le amintesc.

SOCRATE Spune-mi ce-i zice Nestor fiului său, Antilochos, sfătuindu-l ca în cursa de cai în onoarea lui Patrocle să fie atent la turnantă...

ION Îi zice:

Așezat în carul bine-lustruit,
Pleacă-te-n stânga lor puțin și asmute, -mboldește b
Calul din dreapta mereu, slăbește cu mâinile frâul,
Mână și-nghesuie atunci cu totul aproape de țintă
Calul din stânga, să pară că buciumul roatei strunjite
Stă să se-atingă de semn, dar cată să nu dai de piatră.[26]

SOCRATE Destul. Oare cine ar ști mai bine, medicul, sau vizitiul, dacă Homer e corect în aceste versuri sau nu? c

ION Cu siguranță că vizitiul.

SOCRATE Oare fiindcă stăpânește această artă, sau din alt motiv?

ION Nu din alt motiv, ci fiindcă stăpânește arta.

SOCRATE Prin urmare, zeul i-a dat fiecărei arte putința de a cunoaște un lucru anume? Căci nu prin intermediul medicinei vom cunoaște ceea ce cunoaștem prin intermediul artei cârmaciului!

ION Sigur că nu.

SOCRATE Și nici prin intermediul tâmplăriei nu vom cunoaște ceea ce cunoaștem prin intermediul medicinei.

ION Sigur că nu.

d SOCRATE Atunci nu-i la fel la toate artele? Ceea ce cunoaștem prin intermediul unei arte nu cunoaștem prin intermediul alteia diferite. Dar, înainte de asta, răspunde-mi la întrebarea următoare: Ești de acord că artele sunt una de un fel, alta de alt fel?

ION Da.

SOCRATE Dovada pentru mine, ca și pentru tine, este oare că, dacă una cunoaște anumite lucruri, iar o alta – alte lucruri, eu numesc o artă într-un fel, iar pe cealaltă în alt fel?

e ION Da.

SOCRATE Căci dacă ar există o cunoaștere pentru aceleași lucruri, de ce am afirma că există două cunoașteri diferite, când ambele ar cunoaște aceleași lucruri? De pildă, eu știu că există aceste cinci degete, iar tu, ca și mine, știi același lucru despre ele. Și dacă te-aș întreba dacă aceleași degete eu și cu tine le cunoaștem prin intermediul aceleiași cunoașteri, aritmetica, sau prin intermediul alteia, ai spune, presupun, că prin intermediul aceleiași.[27]

ION Da.

538 a SOCRATE Dă-mi acum răspunsul la ceea ce am intenționat să te întreb adineaori, dacă-i valabil la toate artele: crezi că e necesar să cunoști aceleași lucruri prin aceeași artă, dar să le cunoști printr-o alta pe cele care nu-s aceleași, ci, dacă apare o altă artă, e necesar ca ea să și cunoască alte lucruri?

ION Așa cred, Socrate.

SOCRATE Atunci, cine nu posedă o anumită artă nu va putea cunoaște ceea ce-i de spus sau de făcut, propriu acestei arte?

b ION Adevărat.

SOCRATE În legătură cu versurile pe care le-ai recitat: oare tu, sau un vizitiu știți mai bine dacă Homer vorbește bine sau nu?

ION Un vizitiu.

SOCRATE Căci tu ești rapsod, și nu vizitiu.

ION Da.

SOCRATE Iar arta rapsodului e diferită de cea a vizitiului?

ION Da.

SOCRATE Dacă este diferită, ea are și știința unor lucruri diferite.

ION Da.

SOCRATE Ce spui despre pasajul următor, unde Homer zice că Hecamede, concubina lui Nestor, îi dă rănitului Machaon să bea o anumită poțiune? Și spune cam așa: c

Peste vinul de Pramnos ea rase brânză de capră
Cu răzătoarea de bronz.
Lângă el, de mâncat, puse ceapă.[28]

Cui îi revine să deosebească dacă Homer vorbește corect sau nu? Artei medicale, sau artei rapsodului?

ION Artei medicale.

SOCRATE Dar când Homer spune:

Dânsa /Iris/ se dă în afund întocmai cum se dă plumbul d
Undiței care, stând prinsă de cornul de bou de la țară,
Merge și peștii cei lacomi de carnea momelii ucide.[29]

Să afirmăm că ține mai mult de arta pescarului, sau de cea a rapsodului să judece ce anume are în vedere poetul cu vorbele astea și dacă sunt bine spuse, ori nu?

ION E clar, Socrate, că ține de arta pescarului.

SOCRATE Ia cercetează, deci: dacă tu m-ai întreba: „Deoarece găsești la Homer ceea ce revine să judece fiecăreia dintre arte, e găsește-mi, rogu-te, și pasajele relevante pentru prezicător și arta divinației, anume care sunt acele lucruri pe care el e în stare să le deosebească, dacă s-au făcut bine sau rău", uite-te ce răspuns lesnicios și corect am să-ți dau. Căci în multe locuri din *Odiseea* Homer vorbește astfel; de exemplu, uite ce zice petitorilor Theoclymenos, urmașul lui Melampos:

Ce crunt blestem vă paște, 539 a
Sărmanilor? Vă-mpresoară întuneric
Și capul, și obrazul, și genunchii.
Răsună vaiet, lacrimi curg pe față,
Și geme și pridvorul, și ograda
De umbrele ce năzuie spre bezna

b De întuneric. Soarele din slavă
Se-ntunecă, -nfiorătoare noapte
Se-ntinde peste tot.[30]

Dar și în multe locuri din *Iliada* /poetul/ vorbește despre preziceri; de exemplu, cu prilejul „bătăliei de la ziduri", spune:

Se pomeniră cu-o piază, când ei erau gata să treacă:
Oastea din stânga tăind, se ivise-nainte un vultur
c Sus zburător care-n ghiare purta sângerat un balaur;
El se zbătea încă viu și tot se lupta între gheare,
Până ce șarpele capul sucind înapoi spre pieptul
Pajurei o mursecă la grumaz. De durere pătrunsă
Ea de la sine-l zvârli, de căzu pe la mijlocul oastei.
d Pasărea dusă de vânt după-aceea cu țipete zboară.[31]

Voi zice despre pasajele astea și altele asemenea că prezicătorul are căderea să le cerceteze și să le judece.

ION E adevărat ce zici, Socrate.

SOCRATE E adevărat și ce tu zici, Ion! Acum, după cum eu ți-am cules din *Odiseea* și din *Iliada* pasaje care sunt proprii și artei pre-
e zicerii, și artei medicului, și artei pescarului, tot așa culege-mi și tu (dat fiind că ești mai priceput la Homer decât mine) pasaje care să fie proprii rapsodului și artei sale, pasaje pe care rapsodul, și nu ceilalți oameni, are căderea să le cerceteze și să le deosebească.

VI

ION Socrate, eu susțin că el are căderea să le cerceteze pe toate cele!

SOCRATE Nu poți susține că „pe toate cele", Ion! Sau ești chiar așa de uituc? Nu prea s-ar cădea unui rapsod să fie uituc!

540 a ION Dar ce am uitat?

SOCRATE Oare n-ai admis că o artă diferită va cunoaște lucruri diferite?

ION Ba da.

SOCRATE Atunci nici arta rapsodului, nici rapsodul nu le va cunoaște pe toate cele, conform spuselor tale.

ION /Pe toate cele,/ în afara, pesemne, a unor astfel de lucruri, Socrate.

SOCRATE „În afara unor astfel de lucruri" înseamnă la tine ceva în sensul „în afara celorlalte arte". Dar ce fel de lucruri va cunoaște /arta rapsodului/, dacă nu pe toate? b

ION Cele pe care e potrivit să le spună un bărbat ori o femeie, un sclav ori un om liber, un condus ori un conducător.[32]

SOCRATE Ai în vedere vorbele pe care e potrivit să le spună un conducător, aflat pe mare în furtună? Oare rapsodul, sau cârmaciul le va cunoaște mai bine?

ION Nu, pe astea cârmaciul le știe mai bine.

SOCRATE Dar spusele care se potrivesc conducătorului unui bolnav le va cunoaște mai bine rapsodul, sau medicul? c

ION Nici pe astea nu le știe rapsodul mai bine.

SOCRATE Oare te referi la ceea ce e potrivit să spună un sclav?

ION Da.

SOCRATE Atunci ai în vedere ce se cuvine să spună un sclav văcar care își potolește vitele furioase? Cuvintele respective le va cunoaște mai bine rapsodul decât văcarul?

ION Deloc.

SOCRATE Dar vorbele potrivite cu o femeie care toarce, referitoare la prelucrarea lânii, le va cunoaște mai bine rapsodul?

ION Nu, desigur. d

SOCRATE Dar vorbele potrivite cu un general care își îndeamnă soldații, rapsodul le va ști?

ION Da, astfel de vorbe va ști rapsodul!

SOCRATE Bine, dar arta rapsodului este arta generalului?

ION Eu unul aș ști să spun vorbele potrivite cu un general.

SOCRATE Pesemne, Ion, că ești și general; iar dacă se întâmplă să fii deopotrivă un expert în cai, ca și unul în arta de a cânta la cithară, ai cunoaște care cai sunt buni și care sunt răi de călărit. e Dar dacă te-aș întreba: „În baza cărei arte, Ion, recunoști caii buni

de călărit? Oare în baza artei călăriei, sau în a celei de cithared?" Ce mi-ai răspunde?

ION În baza artei călăriei.

SOCRATE Însă dacă i-ai recunoaște pe bunii citharezi, ai fi de acord că o faci în baza artei citharedului, și nu a călăriei?

ION Da.

SOCRATE Or, de vreme ce cunoști arta generalului, oare o cunoști prin calitatea de general, sau prin aceea de bun rapsod?

ION Nu mi se pare că se deosebesc![33]

541 a SOCRATE Cum așa, nu se deosebesc? Susții că arta rapsodului și cea a generalului sunt una singură, sau că sunt două?

ION Cred că sunt una singură.

SOCRATE Așadar, oricine e un bun rapsod e în fapt și un bun general?

ION Pe deplin, Socrate.

SOCRATE Atunci și oricine e în fapt un bun general este și un bun rapsod?

ION Asta nu mi se pare chiar așa.

b SOCRATE Însă cu prima afirmație ești de acord: cel puțin, oricine e un bun rapsod e și un bun general?

ION Absolut!

SOCRATE Dar tu ești cel mai mare rapsod al grecilor?

ION Pe deplin!

SOCRATE Atunci, Ion, oare să fii tu și cel mai mare general al grecilor?

ION Să știi că da, Socrate! Și pe asta tot de la Homer am învățat-o!

SOCRATE Pe zei, Ion, când în ambele ești cel mai mare – și ca general, și ca rapsod – cum se face că străbați Grecia ca rapsod,

c nu însă și ca general? Sau tu crezi că grecii au mare nevoie de un rapsod încununat cu coroană de aur, dar deloc n-au nevoie de un general?

ION Cetatea mea, Socrate, e condusă de voi, are generalii voștri și n-are deloc nevoie de un alt general[34]; cât despre cetatea voastră

și cea a lacedemonienilor, ele nu m-ar alege drept general, deoarece consideră că localnicii le sunt suficienți.

SOCRATE Minunat Ion, nu-l știi pe Apollodoros din Cyzicos?

ION Cine să fie el?

SOCRATE Pe el atenienii și l-au ales de multe ori general, deși era străin. Și mai sunt Phanosthenes din Andros și Heracleides d
din Clazomene[35], cărora această cetate, fiindcă i-a considerat merituoși, le acordă atât demnitatea de general, cât și alte demnități, chiar așa străini fiind. Și atunci cum să nu-l aleagă și să-l onoreze ea pe Ion din Efes, dacă îl crede plin de merite? Ce, voi, efesienii, nu sunteți atenieni la origine?[36] Iar Efesul nu-i întrecut de nici o altă e
cetate!

Însă, Ion, dacă-i adevărat ce spui că ești capabil să-i faci elogiul lui Homer în baza unei arte și a unei științe, te porți necinstit: deși mi-ai promis că știi multe lucruri frumoase despre Homer și ai declarat că-mi vei face o demonstrație, m-ai înșelat și te ții departe de demonstrație, deoarece nu vrei să-mi spui cel puțin care anume sunt subiectele la care te pricepi; și asta în ciuda insistențelor mele pe lângă tine. Însă tu, exact precum Proteu[37], te schimbi în toate felurile, sucindu-te în sus și în jos, până ce la sfârșit, reușind să fugi
de mine, te-ai dat drept general, numai ca să nu-mi faci demonstra- 542 a
ția marii tale priceperi în știința homerică. Dacă, prin urmare, ești expert într-o artă și, după ce mi-ai promis o demonstrație privitoare la Homer, m-ai înșelat, cum zic, în acest caz te-ai purtat necinstit. Dar dacă nu ești expert, ci spui multe lucruri frumoase despre poet, fără să ai știință, fiindcă printr-o împărtășire divină ești posedat de Homer, așa cum am spus despre tine, atunci nu ești deloc necinstit. Alege deci cum vrei să fii socotit de mine: necinstit, ori divin?[38]

ION E o mare deosebire, Socrate; e mult mai frumos să fiu numit „divin"!

SOCRATE Atunci îți revine din partea mea, Ion, ceea ce-i mai frumos: ești divin, și nu expert în elogierea lui Homer! b

HIPPIAS I (MAIOR)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

1. *Hippias I* (sau *Maior*, deoarece e mai lung decât celălalt dialog intitulat tot *Hippias*) mi se pare a fi unul dintre cele mai reușite sub raport literar dintre toate dialogurile lui Platon. Debordează de viață, ne încântă prin satiră, prin ironia mușcătoare, dar capătă și o tensiune aproape dramatică la final. El este însă, pe de altă parte, și prima operă a Occidentului, cred, unde apare ceea ce putem numi „vocea conștiinței", ca o entitate distinctă și exigentă față de „eul obișnuit". Și totuși (sau poate și din cauza acestor trăsături puțin comune), mai mulți critici de pe timpuri i-au contestat autenticitatea.[1] Alții, dimpotrivă, i-au susținut-o. Nu vom intra în istoria (ori isteria) acestor dezbateri, stârnite de un criticism destul de îngust, dezbateri cuprinzător evocate de Gabriel Liiceanu în introducerea lui la acest dialog (PO, 2, 107–108). Mi se pare însă aproape imposibil de imaginat ca vreun imitator al lui Platon să fi putut scrie pe *Hippias I*: lăsând la o parte că nu știm cine ar fi putut fi acest imitator genial, despre care să nu auzim nimic niciodată în altă situație, mă întreb: care imitator compune un pseudoepigraf

1. Criticii au admis că dialogurile menționate expres de Aristotel sunt sigur autentice. În legătură cu celelalte se pot naște discuții. *Hippias I* nu este menționat expres de Aristotel.

atât de original față de opera imitată? De obicei, dimpotrivă, imitatorul confecționează un text ușor de inserat în opera celui pe care îl imită, nu unul care să uzeze de un artificiu literar nemaiîntâlnit în întreaga operă a respectivului și care astfel l-ar putea demasca pe imitator. Or, introducerea acelui „cineva" fictiv, a acelui anonim, presupusul vecin grosolan și arțăgos al lui Socrate, constituie exact un asemenea artificiu. Acceptând astfel, fără îndoială, autenticitatea dialogului, mai putem stabili numai atât: *Hippias I* face parte dintre operele relativ timpurii (fără a putea preciza exact locul într-o serie cronologică) și, de asemenea, face parte dintre cele aporetice, încheiate fără o soluție manifestă.

2. Să admitem, cum am spus, că „nucleul originar" al platonismului este experiența vieții și morții lui Socrate, rezumată la întrebarea: „Cum a fost posibil Socrate?" (vezi Introducerea: „Cum a fost citit Platon"). În acest caz, Platon (ca și alți contemporani ai săi) trebuie să fi fost uimit nu în ultimul rând de perseverența lui Socrate – am spune de încăpățânarea sa – în a repeta de nenumărate ori scenariul asumat al contestării altora. De ce – s-ar fi putut întreba cineva – după câteva experiențe de acest tip, din care a reieșit lipsa de „înțelepciune" a celorlalți, pretinși înțelepți, Socrate nu s-a consolat, acceptând mai repede concluzia? De ce, nu o lună, nici un an sau doi, ci timp de multe decenii a continuat el pe drumul stârnirii resentimentelor celorlalți – tineri și vârstnici, atenieni și străini, indiferent de profesie – în situația când rezultatul anchetei devenise evident? Există un fel de agresivitate a lui Socrate, desigur abil mascată prin ironie, la care se referea și Nietzsche în *Amurgul idolilor*: dialectica sa este ca și când mai întâi ți-ai invita adversarul să se dezbrace în public, după care ți-ai râde de el că e obez și zbârcit la piele. Oracolul din Delfi care proclamase că nimeni nu-i mai înțelept decât Socrate putea fi crezut totuși, odată epuizat un număr mai redus de experiențe foarte elocvente; vocea daimonică, de partea ei, se ferea să dea sfaturi pozitive. Atunci care să fi fost explicația acestei neîncetate insistențe, care refuza să accepte mai repede concluzia?

Cred că Platon oferă în *Hippias I* o anumită explicație: *conștiința neliniștită*. Ea este aceea care, reprezentată sub forma acelui vecin agresiv și cârcotaș, nu-i dă pace lui Socrate, îndemnându-l să le deschidă tuturor ochii, chiar și după ce Socrate a înțeles că nici ei nu se vor arăta „înțelepți" La ceilalți oameni vocea conștiinței e inexistentă sau tace repede, convinsă de rațiunile practice, de considerente de oportunitate sau chiar de anumite argumente convenționale. Ne consolăm ușor cu jumătățile de adevăruri, cu falsurile plauzibile, mai ales când ele sunt exprimate de persoane cu autoritate sau cărora vrem să le fim pe plac. La Socrate lucrurile stau altfel.

Dincolo de eventualele considerente de politețe (Socrate, s-a spus, inventează un personaj anonim pentru a-i putea spune indirect lui Hippias unele lucruri neplăcute – ceea ce, altminteri, politețea atică ar fi condamnat), să observăm că premisa lui Platon este că Socrate are aici în fapt nu unul, ci doi interlocutori: există interlocutorul extern, cu tot prestigiul și susținerea socială pe care o poate avea – și care nu e mică deloc în cazul unui sofist și orator, precum Hippias; există însă și un alt interlocutor, intern – „vecinul anonim" – care nu-l lasă pe Socrate să „doarmă" aidoma celorlalți oameni și mai ales să fie în acord cu ceilalți oameni. Iată destinul filozofului, pare a ne spune Platon: să nu poți să te împaci cu lumea din cauza interlocutorului intern – conștiința neliniștită –, dar nici acesteia să nu i te poți preda complet, din cauza exigențelor lumii. Avem deci un Socrate aflat la mijloc, chinuit, smucit din două părți opuse. Dar, în final, el trebuie să cedeze interlocutorului dinăuntru, nefericindu-i pe alții și chiar pe el însuși. De ce? Fiindcă, spre deosebire de interlocutorii externi, insul acela cusurgiu și necioplit locuiește „în aceeași casă" cu el însuși.

3. Șapte definiții ale frumosului sunt pe rând propuse și respinse în acest dialog. (De fapt primele trei, ale lui Hippias – fecioara, aurul și viața împlinită – nu sunt definiții, ci desemnări ale unui *anumit* frumos sau identificări ale frumosului cu instanțieri concrete ale sale. Abia ultimele patru, sugerate de Socrate – potrivitul,

folositorul, binefăcătorul și plăcutul prin auz și văz – sunt măcar, formal, definiții.) Nu e de mirare că sunt atâtea definiții, de fapt, având în vedere mai ales plurivocitatea cuvântului grecesc *kalón* – cu sensuri deopotrivă estetice, funcționale și morale, nu odată aproape sinonim cu „bine" sau „bun".[1] Altceva poate ar mai trebui să observăm aici: *nicăieri, în cuprinsul operei lui Platon*, frumosul, adică frumosul în sine, *nu va fi definit*. Alte noțiuni căutate în dialogurile aporetice vor primi câte o definiție sau măcar o explicație în dialogurile mai târzii, mai ales în *Republica*, în *Phaidros*, în *Sofistul*. Va fi lămurită, tot în *Republica*, și problema dacă virtutea poate fi învățată, de la cine și în ce manieră. Dar nu vom întâlni nicăieri o definiție ca atare a frumosului, așa cum vom avea totuși definiții ale cumințeniei, ale dreptății sau ale curajului. Desigur, frumusețea absolută va fi exaltată ca o revelație în discursul Diotimei din *Banchetul*, va fi evocată printr-un mit în *Phaidros*, va fi asociată indisolubil formei sau ideii transcendente. Dar ce este *frumosul*? Nu ni se va spune niciodată. De ce? Nu știm. Putem doar presupune: frumosul este asociat binelui, poate chiar – cum se sugerează în acest dialog – este cauza lui, ori poate efectul lui imediat. Or, binele (sau „forma binelui"), aflăm dintr-un celebru loc din *Republica*, 509b, este „dincolo de ființă", așadar imposibil de definit. Același lucru s-ar putea să se întâmple și în cazul frumosului, care, descoperim în *Banchetul*, este „capătul drumului" pentru filozof. Cu alte cuvinte, frumosul, ca și binele cu care e înrudit îndeaproape, e principiu; or, principiul nu poate fi definit, căci atunci n-ar mai fi principiu. Îmboldiți de „vecinul anonim", Socrate și Hippias au făcut eforturi să definească frumosul, dar n-aveau cum reuși. Și se pare că nimeni, nici chiar Platon, n-ar fi putut reuși mai bine!

1. În greaca comună mai târzie *kalós, -é, -ón* tinde să însemne tot mai adesea „bun"; așa traduce Septuaginta în Geneza 1 pe ebraicul *thob*. În neogreacă înseamnă strict „bun", pentru „frumos" utilizându-se un alt cuvânt.

HIPPIAS I (MAIOR)

[SAU DESPRE FRUMOS; DIALOG CARE SUPUNE LA PROBĂ]

HIPPIAS SOCRATE

I

281 a SOCRATE Uite-l pe Hippias cel frumos și înțelept![1] Ce mult e de când n-ai mai acostat pe la noi, la Atena!

HIPPIAS Sunt ocupat, Socrate. Într-adevăr, când Elis are nevoie să trateze cu vreo cetate, dintre toți cetățenii mai întâi mie mi se adresează și mă desemnează ambasador, gândind că sunt cel mai
b priceput judecător și sol al mesajelor pe care cetățile și le transmit. De multe ori, așadar, și pe lângă multe cetăți am fost ambasador, însă pe lângă Lacedemona cel mai des, în legătură cu chestiunile cele mai importante și în cele mai numeroase cazuri. De asta se întâmplă ceea ce tu întrebi: nu ajung des în locurile de aici.

SOCRATE Iată ce înseamnă, Hippias, să fii într-adevăr un om înțelept și complet! Căci, pe de o parte, în calitate privată, tu te pricepi ca, după le iei tinerilor o mulțime de bani, să le aduci foloase
c peste ceea ce le iei. Pe de alta, în calitatea ta publică, te pricepi să fii un binefăcător al cetății tale, așa cum se cade celui care va căpăta nu disprețul, ci o frumoasă reputație din partea celor mulți. Însă, Hippias, care să fie motivul pentru care acei oameni din vechime, ale căror nume sunt considerate mari datorită înțelepciunii lor – Pittacos, Bias și discipolii lui Thales din Milet, în plus și cei de mai

târziu, până la Anaxagoras[2] – fie toți, fie majoritatea lor par a se fi d
ținut la distanță de treburile politice?

HIPPIAS Ce alt motiv crezi că e, Socrate, decât incapacitatea și nepriceperea lor de a aborda cu chibzuință ambele domenii – afacerile publice și cele private?

SOCRATE Pe Zeus, oare după cum celelalte arte avansează, iar artizanii din vechime sunt de mică valoare pe lângă cei de azi, tot astfel afirmăm că și arta voastră, a sofiștilor, a avansat și că cei vechi preocupați de înțelepciune sunt de puțină valoare pe lângă voi?

HIPPIAS Da, ai perfectă dreptate.

SOCRATE Atunci, dacă Bias ar învia, Hippias, el ar stârni râsul în comparație cu voi; la fel sculptorii zic că Dedal s-ar face de râs, 282 a
dacă, născându-se acum, ar lucra opere asemenea celor de la care și-a luat renumele.

HIPPIAS Așa stau lucrurile, Socrate, cum spui. Totuși, eu obișnuiesc să-i elogiez[3] pe cei vechi și pe înaintașii noștri înaintea contemporanilor și în mai mare măsură decât pe aceștia, deoarece sunt cu grijă față de invidia viilor și mă tem de mânia morților.

SOCRATE Frumos, oricum, ce vorbești și gândești despre ei, b
Hippias! Pot să-ți fiu martor că ai dreptate și că într-adevăr arta voastră a avansat în direcția asta – să se poată ocupa și de treburile publice, alături de cele private. Uite-te la sofistul Gorgias din Leontinoi: a venit de acasă aici ca ambasador în chestiuni publice, ca cel mai capabil dintre cetățenii din Leontinoi să trateze treburile comune: și s-a vădit că vorbește minunat în Adunare. Iar când, în privat, a făcut demonstrații de virtuozitate și a căutat societatea tinerilor, a câștigat o mulțime de bani de la noi. Dacă vrei, ia și exem- c
plul amicului nostru Prodicos: acesta a mai venit și de multe alte ori în calitate publică; dar ultima dată a venit acum câteva zile din Cos, când, vorbind în Consiliu, s-a acoperit de glorie. Iar în privat, făcând demonstrații de virtuozitate și fiind în societatea tinerilor, a luat bani – uluitor cât de mulți! Pe câtă vreme nimeni dintre cei vechi n-a prețuit vreodată faptul de a lua bani ca plată, nici de a face
demonstrația propriei înțelepciuni în mijlocul unui public adunat d
de pretutindeni. Atât de nătărăi erau, încât le scăpa valoarea banu-

lui. Dar și unul și celălalt despre care tocmai am vorbit a câștigat mai mulți bani din înțelepciune decât a câștigat vreun alt artizan din oricare artă. Și încă peste ei a fost Protagoras![4]

HIPPIAS Nu știi deloc, Socrate, cât de bine stau lucrurile în această privință! Căci ai fi uluit, dacă ai ști câți bani am câștigat eu.
e Las altele; însă sosind eu odată în Sicilia, pe când Protagoras era acolo în plină glorie – el era mai în vârstă și eu mult mai tânăr –, în scurt timp am câștigat peste o sută cincizeci de mine; și numai într-un oraș mic de tot, Inycos, am câștigat peste douăzeci de mine. Și după ce m-am întors acasă, i-am dat banii tatălui meu, încât și el, și ceilalți cetățeni au rămas uluiți și pătrunși de admirație. Și aproape cred că eu am câștigat mai mulți bani decât oricare alți doi sofiști laolaltă vrei să iei!

SOCRATE Frumoasă și măreață mărturie a înțelepciunii tale
283 a oferi, Hippias, cât și a oamenilor de azi, atât de distinși în comparație cu cei vechi! Într-adevăr, mare ignoranță la înaintași, după spusele tale: căci se spune că Anaxagoras a pățit pe dos decât voi. Astfel, deși i s-au lăsat moștenire mulți bani, i-a neglijat și i-a prăpădit pe toți; într-atât de prostește se folosea de înțelepciune. Și despre alții dintre cei vechi se spun lucruri asemănătoare. E o fru-
b moasă mărturie pe care o aduci despre înțelepciunea celor de acum în raport cu cea a înaintașilor. Și mulți sunt de acord că înțeleptul trebuie să fie cel mai mult înțelept pentru sine însuși. Așadar, asta-i măsura înțeleptului: cine va câștiga cei mai mulți bani!

II

Dar de-ajuns cu astea! Spune-mi însă lucrul următor: în care dintre cetățile pe unde ai călătorit ai câștigat tu însuți cei mai mulți bani? Sau e limpede că în Lacedemona, unde ai și călătorit de cele mai multe ori?

HIPPIAS Ba nu, Socrate, mă jur pe Zeus!

SOCRATE Ce spui? Cel mai puțin ai câștigat acolo?

c HIPPIAS N-am câștigat absolut nimic niciodată acolo.

SOCRATE E un miracol, e uluitor, Hippias! Dar spune-mi: înțelepciunea ta nu-i de așa natură încât să-i facă pe cei care au de-a face cu ea și o învață să fie mai buni în virtute?[5]

HIPPIAS Da, și mult!

SOCRATE Atunci pe fiii celor din Inycos ești în stare să-i faci oameni mai buni, dar la fiii spartanilor ești neputincios?

HIPPIAS Nici pomeneală!

SOCRATE Atunci, desigur, sicilienii doresc să devină mai buni, iar lacedemonienii – nu?

HIPPIAS Ba fără îndoială, Socrate, că și lacedemonienii o doresc. d

SOCRATE Oare au fugit de asocierea cu tine din lipsă de bani?

HIPPIAS Câtuși de puțin, de vreme ce au o mulțime.[6]

SOCRATE Care să fie atunci motivul că, deși au dorință și bani, iar tu poți să le aduci cele mai mari foloase, nu te-au lăsat să pleci de la ei plin de bani? Nu cumva lacedemonienii ar da copiilor lor o educație mai bună decât a ta? Oare să afirmăm așa ceva și tu ești de acord?

HIPPIAS Nici gând! e

SOCRATE Atunci în Lacedemona fie n-ai reușit să-i convingi pe tineri că, dacă se vor ți se vor alătura ție mai curând decât celor de acolo, vor avansa mai mult în virtute; fie n-ai putut să-i convingi pe tații lor că trebuie să ți-i încredințeze ție mai curând decât să se ocupe ei înșiși de educația lor, dacă le pasă câtuși de puțin de fiii lor? Căci fără îndoială că nu-i invidiau pe acești copii dacă ei puteau să devină cât mai buni posibil!

HIPPIAS Nu cred că-i invidiau.

SOCRATE Însă Lacedemona e bine guvernată.

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Or, virtutea e lucrul cel mai prețuit în cetățile bine 284 a
guvernate.

HIPPIAS Cu siguranță.

SOCRATE Însă, dintre toți oamenii, tu știi cel mai bine s-o transmiți altuia.

HIPPIAS Cu mult cel mai bine, Socrate!

SOCRATE Oare cel care știe să transmită cel mai bine arta călăriei n-ar fi stimat în Tesalia cel mai mult din toată Grecia? N-ar lua de acolo și cei mai mulți bani – și din oricare alt loc unde această artă ar fi serios cultivată?

HIPPIAS Pesemne că da.

SOCRATE Deci cel capabil să transmită cele mai prețioase învă-
b ățături despre virtute nu va fi cel mai stimat și nu va câștiga cei mai mulți bani, dacă va dori, în Lacedemona, cât și în oricare altă cetate bine guvernată din Grecia? Gândești, amice, că așa ceva se întâlnește cel mai mult în Sicilia și în Inykos?[7] Să credem asta, Hippias? Trebuie s-o credem, dacă tu o ceri.

HIPPIAS La lacedemonieni, Socrate, nu-i în tradiția străbună să schimbe legile, nici să-i educe pe fiii lor altfel decât e uzanța la ei.

SOCRATE Ce spui? La lacedemonieni e în tradiția străbună nu
c să procedeze corect, ci să greșească?

HIPPIAS Asta n-aș afirma-o, Socrate!

SOCRATE Dar ar proceda corect, când i-ar educa mai bine și nu mai rău pe tineri?

HIPPIAS Așa e. Însă la ei nu-i legal să practice o educație străină. Totuși, să știi că, dacă cineva vreodată ar fi luat bani ca să-i educe, eu aș fi luat de departe cel mai mult. Căci spartanii sunt bucuroși să mă asculte și îmi aduc laude. Dar, cum îți spun, nu-i legal.

d SOCRATE Socotești, Hippias, că legea aduce pagubă, sau folosește cetății?

HIPPIAS Legea e instituită, cred, spre a-i aduce folos, dar uneori o și păgubește, dacă e rău instituită.

SOCRATE Însă cei care instituie legea nu o instituie drept binele suprem pentru cetate? Fără bine e imposibilă buna guvernare.

HIPPIAS Adevărat.

SOCRATE Prin urmare, când cei care se apucă să instituie legile ratează binele, ei ratează legitimitatea și legea. Sau cum vezi lucrurile?

e HIPPIAS În sensul strict al cuvântului, așa-i, Socrate. Totuși, oamenii nu obișnuiesc să vorbească în acest fel.[8]

SOCRATE Care oameni, știutorii, sau neștiutorii?

HIPPIAS Mulțimea.

SOCRATE Cunoaște ea adevărul, mulțimea?

HIPPIAS Deloc.

SOCRATE Însă măcar știutorii consideră că, în fapt, e mai legitim să aduci tuturor oamenilor mai mult folos, nu mai puțin. Sau nu ești de acord?

HIPPIAS Ba da, sunt de acord că-i așa, în fapt.

SOCRATE Atunci este și rămâne așa cum consideră știutorii?

HIPPIAS Absolut.

SOCRATE Dar, după cum spui tu, lacedemonienii au mai mult folos de la educația ta, chit că-i străină, decât de la cea locală. 285 a

HIPPIAS Și e adevărat ce spun.

SOCRATE Dar afirmi și că lucrurile mai folositoare sunt mai legitime, Hippias.

HIPPIAS Așa am zis.

SOCRATE Atunci, potrivit cu ce zici, e mai legitim ca fiii lacedemonienilor să-și primească educația de la Hippias și e mai puțin legitim s-o primească de la tații lor, dacă într-adevăr vor avea mai mult folos din partea ta.

HIPPIAS Chiar și vor avea folos din partea mea!

SOCRATE Prin urmare, lacedemonienii încalcă legea[9], fiindcă b
nu-ți dau ție bani și nu-și lasă copiii pe mâna ta!

HIPPIAS Sunt de acord cu asta. Îmi pare că vorbești în favoarea mea și n-am nici un motiv să mă împotrivesc...

SOCRATE Așadar, amice, am descoperit că spartanii sunt niște călcători de lege și încă în domeniile cele mai însemnate – tocmai ei, care sunt crezuți a fi cei mai ascultători de lege!

Însă, pe zei, ei te laudă, Hippias, și sunt bucuroși să te asculte – dar ce anume? Sau e vădit că le vorbești despre acele lucruri pe care c
tu le cunoști cel mai bine – despre stele și întâmplările din cer?[10]

HIPPIAS Câtuși de puțin! Nici nu suportă un asemenea subiect!

SOCRATE Atunci se bucură să asculte ceva despre geometrie?

HIPPIAS Deloc, din moment ce mulți dintre ei aproape că nu știu să numere.

SOCRATE Înseamnă că n-au cum să te suporte pe tine dacă le-ai da lămuriri despre calcule.

HIPPIAS Pe Zeus, n-au cum!

SOCRATE Însă poate că suportă acele lucruri pe care tu, mai
d precis decât toți oamenii, știi să le deosebești – însușirile literelor, ale silabelor, ale ritmurilor și armoniilor?

HIPPIAS Ce fel de armonii, dragă, ce ritmuri, ce litere?

SOCRATE Atunci care sunt acele lucruri pe care ei le ascultă cu plăcere de la tine și în legătură cu care te laudă? Spune-mi tu însuți, fiindcă eu nu le descopăr.

HIPPIAS Despre stirpele eroilor și ale oamenilor, Socrate, și despre cum au fost întemeiate cetățile din vechime – într-un cuvânt, despre antichități; asta ascultă ei cu cea mai mare plăcere, astfel încât am fost nevoit de dragul lor să învăț pe dinafară și să exersez
e toate aceste cunoștințe.

SOCRATE Pe Zeus, Hippias, mare noroc ai că lacedemonienii nu s-ar bucura, dacă cineva le-ar recita lista arhonților noștri de la Solon. Căci, în caz contrar, ai avea de furcă ca s-o înveți pe dinafară![11]

HIPPIAS Ce vorbești, Socrate? Numai o dată să aud cincizeci de nume, și mi și le reamintesc.

SOCRATE Ai dreptate. Nu mi-am dat seama că tu stăpânești arta memoriei. Așa stând lucrurile, îmi dau seama însă că în chip firesc lacedemonienii se bucură când ascultă pe cineva care știe atâtea ca
286 a tine: ei te întrebuințează precum copiii pe bătrâne, ca să audă povești plăcute.

HIPPIAS Pe Zeus, Socrate, chiar acum câteva zile am dobândit acolo multă faimă vorbindu-le despre ocupațiile frumoase, parcurgându-le pe cele pe care tânărul trebuie să le aibă. Căci am un discurs cu tema asta foarte frumos compus și bine alcătuit în toate privințele, inclusiv în alegerea cuvintelor. Pretextul și începutul discursului e următorul: După ce Troia a fost cucerită, se spune,
b Neoptolemos îl întreabă pe Nestor care sunt ocupațiile frumoase pe care un tânăr ar trebui să le aibă spre a dobândi cea mai mare faimă. Apoi vorbitorul e Nestor, care îi înfățișează numeroase și preafrumoase

legiuiri. Acest discurs l-am ținut acolo, dar și aici urmează să-l țin poimâine, la școala lui Pheidostratos, laolaltă cu alte multe lucruri vrednice de a fi ascultate. M-a invitat Eudicos, fiul lui Apemantos.[12] Dar caută să vii și tu și să-i aduci și pe alții care sunt capabili să judece ceea ce voi spune! c

III

SOCRATE Așa va fi, cu voia Zeului, Hippias! Acum însă referă-te la ceva mărunt[13] din ceea ce spuneai: discursul tău mi-a reamintit ceva legat de „frumos". Acum câteva zile cineva[14] m-a pus la încurcătură: vorbeam și criticam unele lucruri ca fiind urâte și le lăudam pe altele ca fiind frumoase, iar respectivul m-a întrebat foarte obraznic cam așa: „De unde știi tu, Socrate, ce fel de lucruri sunt d frumoase, și ce fel sunt urâte? De fapt, haide, ai putea să-mi spui ce este frumosul?" Iar eu, din pricina netrebniciei mele, am ajuns la încurcătură și n-am știut să-i răspund cuvenit. Iar după ce m-am despărțit de el, am fost furios pe mine, m-am certat și m-am amenințat pe mine însumi că, de îndată ce voi da peste unul dintre voi, înțelepții, voi asculta, voi învăța de la el și voi exersa cunoștințele aflate; iar apoi, întorcându-mă la cel care m-a întrebat, voi relua bătălia cu el. Așa că, precum spuneam, vii la țanc[15]: învață-mă, rogu-te, ca lumea despre frumosul însuși, ce anume este el, și încearcă să-mi e explici cât mai exact, când îmi răspunzi, ca să nu mă fac de râs, dacă voi fi supus probei pentru a doua oară. Căci tu ai desigur un răspuns limpede și problema ar fi neînsemnată printre nenumăratele învățături pe care tu le ai.

HIPPIAS Neînsemnată, pe Zeus, Socrate, și aproape fără valoare!

SOCRATE Prin urmare, o voi învăța și eu cu ușurință și nimeni n-o să mă mai supună contestării! 287 a

HIPPIAS Nimeni; altminteri știința mea ar fi proastă și vrednică de un om nepriceput.

SOCRATE Pe Hera, bine grăit, Hippias, dacă îl vom birui pe acel om! Însă te supără dacă eu îl voi imita pe acel bărbat și voi obiecta

în locul lui, atunci când tu răspunzi, pentru ca să mă pui la exercițiu cât mai mult posibil? Căci experiența de a obiecta, pe ea oarecum o am. Dacă, deci, nu te deranjează nimic, vreau /eu/ să vin cu obiecțiile, ca să învăț ca lumea.

b HIPPIAS Obiectează! De altfel – așa cum spuneam – chestiunea nu-i importantă; eu te-aș putea învăța să răspunzi la întrebări cu mult mai dificile decât ea, astfel încât nici un om să nu te poată supune contestării.

SOCRATE Vai, ce bine! Atunci, haide, dacă mi-o ceri: Am să încerc să te întreb, jucând rolul acelui om, pe cât pot de bine. Dacă i-ai fi ținut lui acel discurs despre care vorbești, cel despre ocupațiile frumoase, după ce ai fi încetat să vorbești, el (după ce te-a ascul-
c tat) te-ar fi întrebat în legătură cu nimic altceva decât frumosul – da, obiceiul ăsta-l are – și ar zice: „Străine din Elis, oare nu prin dreptate sunt drepți oamenii drepți?" Răspunde, Hippias, ca și când acela întreabă.

HIPPIAS Voi răspunde că prin dreptate.[16]

SOCRATE „Dar asta, dreptatea, este ceva existent?"

HIPPIAS Cu siguranță.

SOCRATE „Iar prin înțelepciune sunt înțelepți și oamenii înțelepți și prin bine sunt bune toate lucrurile bune?"

HIPPIAS Bineînțeles.

SOCRATE „Prin ceea ce e ceva, în fiecare caz? Căci doar nu prin ceea ce nu-i!"

HIPPIAS Prin ceea ce este.

SOCRATE „Dar oare nu și toate cele frumoase sunt frumoase prin frumos?"

d HIPPIAS Da, prin frumos.

SOCRATE „Care, frumosul, e ceva existent?"[17]

HIPPIAS Este. Dar la ce te aștepți?

SOCRATE „Spune-mi, străine, va zice, ce-i asta, frumosul?"

HIPPIAS Cel care întreabă ce altceva vrea oare să afle, Socrate, decât ce este frumos?[18]

SOCRATE Nu asta cred, ci vrea să afle ce este *frumosul*, Hippias.

HIPPIAS Care-i diferența între una și alta?

SOCRATE Ți se pare că nu-i o diferență?

HIPPIAS Da, nu-i nici o diferență.

SOCRATE E vădit că tu știi mai bine. Totuși, atenție, dragul meu: e
el te întreabă nu ce este *frumos*, ci ce este *frumosul*.[19]

HIPPIAS Înțeleg, dragul meu, și-i răspund zicându-i ce este frumosul, fără chip să pot fi contestat la probă. Dacă e să spunem adevărul, să știi, Socrate, că o fecioară frumoasă e ceva frumos.

SOCRATE Ai dat un răspuns frumos, pe Câine, Hippias, și glorios! Așadar, dacă-i voi da acest răspuns, voi fi răspuns la întrebare
corect și nu risc ca răspunsul meu să fie contestat? 288 a

HIPPIAS Cum ar putea fi, Socrate, când faptul e crezut de toată lumea și toți ascultătorii vor depune mărturie că ai dreptate?[20]

SOCRATE Mă rog. Lasă-mă, Hippias, să preiau răspunsul tău ca și când ar fi din partea mea. Omul mă va întreba însă cam în felul următor: „Hai, Socrate, răspunde: vorbind despre toate cele pe care le numești frumoase – ele ar fi frumoase, dacă frumosul în sine[21] este ceva existent?" Eu îi voi răspunde că, dacă o fecioară frumoasă e frumoasă, asta se datorează acestui ceva, care le face pe toate acestea să fie frumoase.

HIPPIAS Crezi că va mai cuteza să te conteste obiectând că nu-i b
frumos ceea ce spui sau că, dacă va cuteza, nu se va face de râs?

SOCRATE Va cuteza, minunat om, știu bine că va cuteza! Iar dacă se va face de râs, pe asta vom vedea-o. Însă vreau să-ți zic ce va spune.

HIPPIAS Vorbește.

SOCRATE „Ești un dulce, Socrate! va spune; o iapă frumoasă nu-i ceva frumos, dacă și Zeul, în oracol, a lăudat-o?"[22] Ce altceva-i c
vom spune, Hippias, decât că iapa cea frumoasă e ceva frumos? Cum am putea îndrăzni să negăm că frumosul e frumos?

HIPPIAS Ai dreptate, Socrate, și vorba Zeului e adevărată. Căci în țara mea sunt iepe foarte frumoase.

SOCRATE „Bun, va zice el, dar ce spui de o liră frumoasă? Nu-i ceva frumos?" Vom fi de acord, Hippias?

HIPPIAS Da.

SOCRATE După asta însă va zice – îl știu bine, judecând după felul lui de a fi: „Minunat om, dar ce spui de o oală frumoasă? Nu-i ceva frumos?"

d HIPPIAS Socrate, dar cine-i omul? Cât de necioplită e persoana asta, care îndrăznește să pronunțe astfel de cuvinte grobiene într-o discuție înaltă![23]

SOCRATE Așa e el, deloc rafinat, ci vulgar, nepreocupat de nimic altceva decât de adevăr! Totuși trebuie să-i răspundem, iar eu anticipez răspunsul: dacă oala ar fi fost lucrată de un olar bun, fiind netedă, rotundă și bine arsă, așa cum sunt unele oale cu două toarte, în capacitate de șase măsuri – foarte frumoase oale –, dacă despre

e o asemenea oală întreabă, trebuie să fim de acord că e frumoasă. Cum altfel am declara că nu-i frumos ceva care-i frumos?

HIPPIAS În nici un chip, Socrate.

SOCRATE „Așadar, și oala cea frumoasă, va spune el, e ceva frumos?" Răspunde.

HIPPIAS Așa este, Socrate. Acest obiect de utilitate e frumos, dacă a fost bine lucrat; totuși, la modul general, el nu-i vrednic să fie judecat drept frumos în comparație cu iapa, fecioara și toate celelalte lucruri frumoase.

289 a SOCRATE Bine. Înțeleg, Hippias, că trebuie să-i spun celui care mă întreabă aceste lucruri următoarele: Omule, ignori că a vorbit bine Heraclit, când a zis că „maimuța cea mai frumoasă e urâtă prin comparație cu neamul oamenilor"?[24] Astfel și cea mai frumoasă oală e urâtă prin comparație cu neamul fecioarelor, după cum zice Hippias cel înțelept. Nu-i așa, Hippias?

HIPPIAS Ba da, Socrate, i-ai răspuns corect.

SOCRATE Ascultă însă, deoarece știu bine că după asta el va

b spune: „Bun, Socrate, dar dacă cineva va compara neamul fecioarelor cu cel al zeilor, nu se va întâmpla la fel ca în cazul comparației oalelor cu fecioarele? Cea mai frumoasă fecioară nu va apărea urâtă? Și nu chiar asta spune Heraclit, pe care tu îl citezi, că cel mai înțelept om va arăta ca o maimuță în comparație cu zeul și în înțelepciune, și în frumusețe, și în tot restul?" Să fim de acord, Hippias, că cea mai frumoasă fecioară este urâtă prin comparație cu neamul zeițelor?

HIPPIAS Cine ar putea contrazice această afirmație, Socrate?

SOCRATE Însă dacă vom fi de acord cu asta, omul va râde și va c
spune: „Îți amintești, Socrate, ce ai fost întrebat?" Îmi amintesc, voi spune, că am fost întrebat ce este frumosul însuși. „Apoi, va spune el, fiind întrebat despre frumosul ca atare, răspunzi indicând, precum tu însuți afirmi, ceea ce se întâmplă să fie cu nimic mai mult frumos decât urât?" „Așa se pare", voi zice. Ori ce altceva mă sfătuiești să spun, prietene?

HIPPIAS Asta te sfătuiesc să spui: într-adevăr, are dreptate că neamul oamenilor nu-i frumos în comparație cu zeii.

SOCRATE „Dacă te-aș fi întrebat de la început, va spune, ce este frumos și ce urât și dacă mi-ai fi răspuns ca acum, n-ar fi fost corect d
răspunsul?" „Ba da." „Dar tu tot crezi că frumosul însuși, prin care toate celelalte sunt împodobite și se arată frumoase, atunci când această formă[25] se adaugă la ceva, e o fecioară, o iapă sau o liră?"

IV

HIPPIAS Dacă asta-i ceea ce caută, Socrate, este cel mai ușor din lume să-i spun ce este frumosul, prin care toate cele sunt împodobite și se arată frumoase, atunci când acela li se adaugă. Omul ăsta e
e nătărău de-a binelea și nu înțelege nimic în legătură cu obiectele frumoase. Într-adevăr, dacă îi vei răspunde că „lucrul la care se referă întrebarea ta – frumosul – nu-i nimic altceva decât aurul", va rămâne încurcat și nu va cuteza să obiecteze. Căci știm doar cu toții că locul unde se adaugă aurul, chiar dacă înainte se înfățișa urât, acum se va înfățișa frumos, odată ce-i împodobit cu aur.[26]

SOCRATE Nu-l cunoști pe omul ăsta, cât e de dat naibii: nu acceptă nimic cu ușurință!

HIPPIAS Cum așa, Socrate? E necesar ca el să accepte ceea ce-i 290 a
corect, altminteri, dacă nu acceptă, se va face de râs.

SOCRATE Nu numai că nu va accepta acest răspuns, preabunule, dar își va bate joc rău de mine și va zice: „Delirezi! Oare crezi că Fidias e un artist prost?" Iar eu îi voi spune că nu cred deloc asta.

HIPPIAS Și-i vei spune adevărul, Socrate.

SOCRATE Adevărul, desigur. Însă după ce eu voi fi de acord că
b Fidias e un artist bun, omul acela va zice: „Crezi că Fidias a ignorat acel frumos despre care tu vorbești?" Iar eu: „Ce vrei să zici?" El: „Că n-a făcut ochii Atenei de aur, nici restul feței, nici picioarele și mâinile, deși, fiind de aur, urmau să apară maximum de frumoase, ci de fildeș.[27] E limpede că a greșit din neștiință, ignorând că aurul e ceea face totul să fie frumos, acolo unde se adaugă." Ce-i vom
c răspunde, dacă vorbește astfel, Hippias?

HIPPIAS Nimic dificil. Îi vom spune că artistul a lucrat bine. Căci și fildeșul e, cred, frumos.

SOCRATE „De ce atunci, va spune, n-a făcut și mijlocul ochiului din fildeș, ci l-a făcut din piatră, aflând o cât mai mare asemănare a pietrei cu fildeșul?" Vom spune că „și piatra e ceva frumos"?

HIPPIAS Vom spune, desigur, cel puțin când ea e potrivită.

SOCRATE „Când însă nu-i potrivită, e urâtă?" Să accept sau nu?

HIPPIAS Acceptă că-i urâtă, când nu-i potrivită.

d SOCRATE „Bun, dar fildeșul și aurul, înțeleptule, nu produc impresia de frumos, când sunt potrivite, și de urât, când nu sunt?" Să negăm, sau să acceptăm că are dreptate?

HIPPIAS Să acceptăm asta, că ceea ce se potrivește cu ceva face să fie frumos acel ceva.

SOCRATE „Așadar, va zice el, când cineva pune la fiert oala, despre care vorbeam, cea frumoasă, plină cu o ciorbă care miroase frumos, oare cu ea se potrivește un polonic de aur sau unul din lemn de măslin?"

HIPPIAS Pe Heracle, ce mai om e și ăsta, Socrate! Nu vrei să-mi
e spui cine este?

SOCRATE Degeaba îți spun cum îl cheamă, n-ai să-l cunoști.

HIPPIAS Ceva tot știu, e un ignorant.

SOCRATE E un pisălog și jumătate, Hippias! Totuși, ce-i vom spune? Care dintre cele două polonice se potrivește cu ciorba și cu oala? E limpede că cel de lemn. Căci el face ciorba să miroasă mai bine și, afară de asta, el n-ar plezni oala, ca să se verse ciorba, să se stingă focul și să-i lase pe meseni fără ciorba cea grozavă. În timp

ce polonicul de aur ar putea produce toate aceste neajunsuri, încât mie mi se pare că trebuie să spunem că polonicul de lemn e mai 291 a
potrivit decât cel de aur – asta, dacă tu nu vezi altfel lucrurile.

HIPPIAS E mai potrivit, într-adevăr, Socrate. Totuși, eu unul n-aș discuta cu cineva care se pretează la asemenea întrebări!

SOCRATE Ai dreptate, dragă. Ție, într-adevăr, nu ți se potrivește să ai pe buze asemenea cuvinte, când ești îmbrăcat și încălțat atât de frumos – fiind faimos pretutindeni în Grecia datorită înțelepciunii. Eu însă n-am nici un motiv să nu mă întovărășesc cu omul ăsta. Așadar, învață-mă înainte de a-l întâlni și răspunde de dragul b
meu. „Dacă-i mai potrivit, va zice el, polonicul de lemn decât cel de aur, oare nu va fi mai frumos decât celălalt, în caz că, Socrate, ai fost de acord că ceea ce-i mai potrivit e mai frumos decât ceea ce-i mai puțin astfel?" Vom fi de acord, Hippias, că polonicul de lemn e mai frumos decât cel de aur?

HIPPIAS Vrei să-ți spun, Socrate, ceea ce, odată arătat frumosul, te va scuti de nevoia de a da multe explicații?

SOCRATE Bineînțeles. Însă nu înainte totuși de a-mi spune care c
dintre cele două polonice, despre care vorbeam adineaori, să-i răspund că-i mai potrivit și mai frumos.

HIPPIAS Bine, dacă vrei, răspunde-i că polonicul lucrat din lemn!

SOCRATE Acum spune-mi ceea ce voiai să zici. Căci pe seama ultimului răspuns, dacă îi voi răspunde că frumosul e aurul, deloc nu va apărea, cred, că-i mai frumos aurul decât lemnul de măslin. Dar acum, reluând, ce anume spui că e frumosul?

V

HIPPIAS Am să-ți spun. Cred că vrei să-i răspunzi că frumosul e d
ceva de felul următor: niciodată nicăieri și pentru nimeni el nu se arată urât.

SOCRATE Perfect, Hippias! Acum înțelegi bine.

HIPPIAS Ascultă, deci. La asta să știi că, dacă cineva va avea ceva de obiectat, poți spune că eu nu mă pricep la nimic!

SOCRATE Zi mai repede, pe zei!

HIPPIAS Zic deci că pentru orice om în orice loc cel mai frumos lucru este ca, după ce el a trăit bogat, sănătos, onorat de greci și a
e ajuns la bătrânețe, și după ce a făcut o înmormântare frumoasă părinților săi, să fie înmormântat frumos și magnific de către propriii copii![28]

SOCRATE Excelent, Hippias, ai vorbit minunat, măreț și demn de tine însuți! Și, pe Hera, te admir fiindcă ai bunăvoința să mă ajuți, pe cât poți. Însă pe omul acela nu-l atingem, căci să știi că o să-și râdă și acum de noi, și încă mult!

HIPPIAS Un râs penibil, Socrate! Într-adevăr, atunci când nu va avea nimic de obiectat la această definiție și totuși va râde de ea, de
292 a sine însuși va râde și va avea de îndurat și râsul celor de față.

SOCRATE Poate că-i așa. Poate totuși că, în cazul acestui răspuns, așa cum întrevăd, există nu numai riscul să râdă de mine.

HIPPIAS Dar ce altceva?

SOCRATE Dacă se întâmplă să aibă un baston, va încerca să mă altoiască, dacă nu apuc să scap de el, luând-o la fugă.

HIPPIAS Ce tot vorbești? Omul ăsta ți-e un fel de stăpân? Și dacă face asta, nu va fi arestat și pedepsit? Oare legea n-are putere în cetatea voastră, ci ea permite cetățenilor să se lovească pe nedrept
b unii pe alții?

SOCRATE N-o permite câtuși de puțin.

HIPPIAS Atunci nu va fi pedepsit, dacă te lovește pe nedrept?

SOCRATE Nu, Hippias, nu cred că m-ar lovi pe nedrept, dacă i-aș răspunde în felul arătat, ci pe drept, precum cred.

HIPPIAS Bun, atunci și eu cred tot așa, Socrate, dacă tu însuți gândești astfel!

SOCRATE Să-ți spun, deci, și de ce eu însumi socotesc că aș merita să fiu lovit, dacă aș da răspunsul acela? Sau și tu mă vei lovi fără judecată? Primești să vorbesc?

c HIPPIAS Ar fi urât, Socrate, să nu primesc. Dar despre ce e vorba?

SOCRATE Îți voi spune, imitându-l pe acel om, în felul în care am făcut-o până acum, pentru ca să nu folosesc față de tine cuvintele grele și nesăbuite pe care, știi bine, acela mi le va spune mie.

„Spune, Socrate, va zice, socotești că vei lua bătaie pe nedrept, deși, cântând atât de nemuzical acest ditiramb, ai cântat fals, cu totul alături de întrebare?" „Cum așa?" voi zice eu. „Fiindcă nu ești în stare să-ți amintești că întrebarea se referea la frumosul însuși, d
prin care este frumos orice lucru căruia el i se alătură – și piatră, și lemn, și om, și zeu, și orice faptă și cunoștință?[29] Eu, omule, te întreb ce este frumusețea însăși și, oricât aș striga, nu pot să te fac să mă auzi deloc mai bine decât dacă mi-ai sta alături ca o piatră, și încă una de moară, lipsită de urechi și de creier!" Dacă, înspăimântat, i-aș răspunde cu următoarele vorbe, nu-i așa că nu te vei supăra pe mine, Hippias? „Dar Hippias este cel care a spus că acela e
e frumosul! Iar eu i-am pus aceeași întrebare pe care și tu mi-ai pus-o – ce este frumosul pentru toți și întotdeauna?" Ei, ce spui? N-ai să te superi pe mine, dacă-i voi vorbi așa?

HIPPIAS Știu perfect, Socrate, că ceea ce am spus este și se va înfățișa frumos pentru toți.

SOCRATE „Oare va și fi frumos? va zice, căci frumosul este frumos întotdeauna.

HIPPIAS Cu siguranță.

SOCRATE „Atunci a și fost astfel?"

HIPPIAS A și fost.

SOCRATE „Cumva străinul din Elis consideră frumos și pentru Ahile să fie înmormântat după părinții săi, la fel și pentru bunicul său, Eac, și pentru ceilalți, câți s-au născut din zei, ca și pentru zeii 293 a
înșiși?"[30]

HIPPIAS Ei, fir-ar să fie ea de întrebare! Omul mai și hulește cele sfinte!

SOCRATE Bine, dar nu hulește și cel care, răspunzând întrebării lui, afirmă că așa stau lucrurile cu părinții eroilor respectivi?

HIPPIAS Poate.

SOCRATE „Poate tu ești acela, va continua, care afirmă că pentru toți și întotdeauna e frumos a fi îngropat de copiii săi, cât și a-și îngropa părinții. Oare unul din «toți» aceștia a fost și Heracle și toți cei pe care i-am numit adineaori?"

HIPPIAS Dar eu nu la zei m-am referit.

b SOCRATE „Nici la eroi, pe cât se pare."

HIPPIAS Nu la aceia care erau copii de zei.

SOCRATE „Dar la cei care nu erau?"

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE „Atunci se pare că, după părerea ta repetată, era teribil, fără pietate și urât să procedeze astfel eroi precum Tantalos, Dardanos și Zethos, dar pentru Pelops și restul eroilor, cei născuți la fel ca el, același lucru era frumos."

HIPPIAS Așa cred.

SOCRATE „Tu consideri așadar, va spune omul meu, ceea ce adineaori ai negat, că uneori pentru unii e urât faptul ca părinții să
c fie îngropați de copii. Deci cu atât mai imposibil e ca acest lucru să ajungă și să fie frumos pentru toată lumea." Așa că am pățit cu asta același necaz ca și cu definiția de dinainte – cea cu fecioara și oala – ba încă în mod mai ridicol, căci pentru unii fapta e frumoasă, pentru alții – nu. „Și nici măcar acum, va adăuga insul, nu ești în stare, Socrate, să răspunzi la întrebare – ce este frumosul." Pe drept îmi va reproșa asemenea lucruri, dacă îi voi răspunde în felul amintit.

VI

d De cele mai multe ori, Hippias, cam așa discută cu mine. Uneori însă, de parcă i-ar fi milă de mine pentru lipsa mea de experiență și de învățătură, el însuși ia inițiativa să mă întrebe dacă mi se pare că un anumit lucru este frumosul sau orice altceva s-ar întâmpla să investigheze sau să fie obiectul discuției.

HIPPIAS Ce vrei să spui, Socrate?

SOCRATE Am să-ți lămuresc. „Scumpe Socrate, zice, încetează să mai răspunzi în acest mod – răspunsurile tale sunt prea prostești și ușor de supus probei contestării. Ci examinează dacă lucrul
e următor ți se pare că este frumosul – ne-am referit de fapt la el adineaori, când am spus că aurul e frumos pentru lucrurile cărora li se potrivește și nu-i frumos când nu li se potrivește, și la fel la

celelalte toate, cărora li s-ar adăuga respectiva natură: e vorba despre *potrivitul însuși* și natura potrivitului însuși: cercetează dacă se întâmplă ca frumosul să fie *ceea ce-i potrivit*." Eu unul obișnuiesc de fiecare dată să fiu de acord cu asemenea propuneri, căci nu știu ce să spun. Tu crezi însă că potrivitul este frumosul?

HIPPIAS Fără nici o îndoială, Socrate.

SOCRATE Să cercetăm, ca să nu greșim cumva.

HIPPIAS Trebuie.

SOCRATE Așadar: spunem că potrivitul, acolo unde se adaugă, face ca fiecare lucru căruia i s-ar adăuga, să *apară* frumos? Sau că el 294 a
îl face să *fie* frumos? Sau nici una dintre alternative?

HIPPIAS Ba cred că da.

SOCRATE Care dintre ele?

HIPPIAS Potrivitul este ceea ce face lucrurile să apară frumoase. De exemplu, atunci când cineva și-ar pune haine sau încălțăminte care îi vin bine, el va apărea mai frumos, chiar dacă altminteri e ridicol.

SOCRATE Atunci, dacă potrivitul face ca lucrurile să apară mai frumoase decât sunt, el ne-ar înșela în legătură cu frumosul și n-ar putea fi ceea ce noi căutăm, Hippias! Căci noi căutăm acel ceva b
prin care toate lucrurile frumoase *sunt* frumoase. De exemplu, toate lucrurile mari sunt mari prin exces – prin el sunt toate mari. Și chiar dacă nu par mari, dar există excesul, e necesar ca ele să fie mari. La fel, spunem, frumosul, prin care toate sunt frumoase, fie că ar părea astfel sau nu, oare ce este el? Nu poate fi potrivitul, fiindcă el le face să apară mai frumoase *decât sunt*, după spusa ta, dar nu le permite să apară în felul în care sunt. Însă noi trebuie să încercăm c
să spunem ce este acel ceva care le face să fie frumoase – despre asta vorbim – fie că apar așa, fie că nu. Căci asta căutăm, când căutăm frumosul.

HIPPIAS Însă potrivitul, Socrate, atunci când e de față, le face și să fie, și să apară frumoase.[31]

SOCRATE Așadar, să fie imposibil ca lucrurile frumoase în realitate să nu și apară frumoase, dacă e prezent ceea ce le face să apară astfel?

HIPPIAS E imposibil.

SOCRATE Să acceptăm aceasta, Hippias, că toate lucrurile frumoase în realitate – și legiuiri, și ocupații – sunt totodată consi-
d derate și par frumoase întotdeauna pentru toată lumea? Sau, dimpotrivă, că adevărul lor e ignorat și că, în ceea ce le privește, există maxima discordie și confruntare atât în particular, în viața fiecăruia, cât și în public, în viața cetăților?

HIPPIAS Mai degrabă că adevărul lor e ignorat, Socrate.

SOCRATE N-ar fi așa, dacă și aparența li s-ar adăuga la ceea ce ele sunt. Și ea li s-ar adăuga, dacă potrivitul ar fi frumosul și le-ar face nu doar *să fie* frumoase, ci și *să pară* frumoase. Astfel încât, dacă potrivitul e ceea ce face lucrurile să fie frumoase în fapt, el ar putea fi frumosul pe care noi îl căutăm; totuși, el nu este și ceea ce
e le face să pară frumoase. Dacă, pe de altă parte, potrivitul este ceea ce le face să pară frumoase, el n-ar putea fi frumosul pe care noi îl căutăm. Căci acesta face lucrurile să fie frumoase în fapt, dar același principiu n-ar putea să le facă *să fie* frumoase și, deopotrivă, *să pară*, nu numai frumoase, dar și în orice alt chip. Să alegem, deci, una din două: oare credem că potrivitul e ceea ce face lucrurile *să pară* sau *să fie* frumoase?

HIPPIAS Eu cred că-i ceea ce le face să pară astfel, Socrate.

SOCRATE De necrezut! S-a dus, ne-a fugit șansa de a ști ce e frumosul, din moment ce potrivitul a apărut a fi altceva decât frumosul!

HIPPIAS Pe Zeus, Socrate, și mie mi se pare complet aiurea!

295 a SOCRATE Totuși, amice, să nu-l lăsăm încă să scape. Mai am oarece speranță să se clarifice ce este frumosul.

HIPPIAS Indiscutabil, Socrate! În definitiv, nici nu-i greu să-l descoperim. Sunt convins că, numai de m-aș retrage puțin timp în singurătate, cercetând chestiunea în forul meu interior, ți-aș putea-o explica mai precis decât însăși precizia!

SOCRATE Să nu zici vorbe mari, Hippias! Uite câtă bătaie de cap
b ne-a dat ea deja. Să nu fugă încă mai abitir, mâniată pe noi! Însă spun prostii. Căci tu, cred, o vei descoperi cu ușurință, când vei fi singur. Dar, pe zei, descoper-o în fața mea; sau, dacă vrei, caut-o,

ca până acum, împreună cu mine. Dacă o vom descoperi, va fi minunat. Iar dacă nu, eu mă voi mulțumi cu ce mi-e dat de soartă, în vreme ce tu, odată plecat, o vei descoperi cu ușurință. Însă dacă o vom descoperi împreună, fii sigur că nu te voi mai sâcâi, întrebându-te ce era acel lucru pe care l-ai descoperit în forul tău interior. c

VII

Acum însă cercetează din nou dacă nu ți se pare că lucrul următor este frumosul. Spun că el este... – ci examinează și fii atent la mine, să nu spun aiureli! Asta să ne fie frumosul, ceea ce este *folositor*! Când gândesc astfel, iată de la ce fel de exemple plec: noi spunem că sunt frumoși nu acei ochi fără puterea să vadă, ci aceia cu puterea să vadă și care sunt de folos la văz. Nu-i așa?

HIPPIAS Da.

SOCRATE La fel spunem și că întregul corp e frumos, o parte folosind la fugă, o alta la luptă, și, de asemenea, toate animalele, d un cal frumos, un cocoș, o prepeliță, și toate mobilele și vehiculele, atât cele terestre, cât și vasele maritime și triremele, și toate instrumentele, cele muzicale, cât și cele necesare celorlalte arte, iar dacă vrei, și ocupațiile și legile; pe aproape toate acestea le numim frumoase în același mod. Privind spre fiecare dintre ele, la felul în care e prin natură, a fost confecționată sau e instituită, afirmăm că frumos este folositorul, în măsura în care-i folositor, în vederea a e ce e folositor și atunci când e folositor; dar că-i urât acela care în toate aceste privințe e nefolositor. Nu crezi că lucrurile stau astfel, Hippias?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Afirmăm, deci, corect acum că folositorul este, mai mult decât orice, frumosul?

HIPPIAS E corect, Socrate.

SOCRATE Atunci ceea ce are puterea să facă fiecare lucru este și folositor acolo unde își exercită puterea, în timp ce acela fără putere e nefolositor?

HIPPIAS Cu siguranță.

SOCRATE Puterea, deci, e frumoasă, iar lipsa puterii – urâtă?

HIPPIAS Și încă mult! În numeroase cazuri avem mărturii că e
296 a așa, dar mai ales în viața politică. Căci în treburile politice și în propria-ți cetate să ai puterea e mai frumos ca orice, în timp ce să fii lipsit de putere e, dintre toate, cel mai urât lucru.

SOCRATE Bine zis! Însă pe zei, Hippias, din această cauză oare și înțelepciunea e lucrul cel mai frumos dintre toate, iar neștiința – cel mai urât?

HIPPIAS Ce-i cu asta, Socrate?

SOCRATE Fii calm, prietene! Cât de mult mă tem: iarăși mă întreb ce oare vrem să spunem.

b HIPPIAS De ce te temi, Socrate? N-au luat lucrurile cea mai frumoasă întorsătură?

SOCRATE Aș vrea eu! Dar cercetează laolaltă cu mine lucrul următor: oare cineva ar putea face un lucru pe care nici nu-l cunoștea, nici n-avea deloc puterea să-l facă?

HIPPIAS Câtuși de puțin! Cum ar putea face ceea ce n-are puterea să facă?

SOCRATE Atunci cei care greșesc, care fac și comit lucruri rele fără voia lor, dacă n-ar avea puterea să le facă pe acestea, desigur că nici nu le-ar face?

c HIPPIAS E limpede.

SOCRATE Însă cei care au putere tocmai prin putere pot să facă ceea ce fac; căci doar nu prin lipsa de putere.

HIPPIAS Nu prin ea, desigur.

SOCRATE Dar puterea să facă o au oamenii care chiar fac ceea ce fac.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Însă toți oamenii fac mult mai multe lucruri rele decât bune, încă din copilărie, și comit greșeli fără voie.

HIPPIAS Așa este.

SOCRATE Or, această putere și aceste lucruri folositoare, anume folositoare la a produce ceva rău, oare despre ele să spunem că sunt frumoase, sau ne vom feri să le numim așa?[32]

d HIPPIAS Cred că trebuie să ne ferim, Socrate!

SOCRATE Atunci ceea ce are putere și ceea ce-i folositor, Hippias, pe cât se pare, nu este frumosul nostru.

HIPPIAS Va fi totuși, dacă le va putea face pe cele bune și va fi de folos pentru ele!

SOCRATE S-a isprăvit deci cu teza că ceea ce are putere și e de folos *în mod necalificat* este frumos. Însă intenția sufletului nostru era să spunem, Hippias, că frumosul este ceea ce-i de folos și are putere la facerea de lucruri bune, nu?

HIPPIAS Așa cred. e

VIII

SOCRATE Dar asta înseamnă că-i binefăcător[33], nu-i așa?

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Astfel și corpurile frumoase, și legile frumoase, și înțelepciunea, și toate cele pe care le-am evocat adineaori sunt frumoase, fiindcă sunt binefăcătoare.

HIPPIAS E vădit.

SOCRATE Atunci frumosul ne apare că este *binefăcătorul*, Hippias!

HIPPIAS Fără nici o îndoială, Socrate!

SOCRATE Or, binefăcătorul este ceea ce face bine.

HIPPIAS Așa-i.

SOCRATE Însă ceea ce face nu-i altceva decât cauza. Nu-i așa?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Deci frumosul este cauza binelui.[34]

HIPPIAS Este. 297 a

SOCRATE Însă, Hippias, cauza și lucrul pentru care cauza e cauză sunt diferite. Căci cauza n-ar putea fi cauză a cauzei. Dar privește și în felul următor: cauza n-a apărut ca fiind ceva care face?

HIPPIAS Așa este.

SOCRATE Însă nimic altceva decât ceea ce se naște e făcut de cel care face, și nu cel care face /se face pe sine/?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Deci ceea ce se naște e ceva și ceea ce face e altceva?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Prin urmare cauza nu-i cauză a cauzei, ci a celui care se naște datorită ei.

b HIPPIAS Absolut.

SOCRATE Dacă deci frumosul e cauza binelui, binele s-ar naște datorită frumosului. Și de aceea ne străduim să avem chibzuință și toate celelalte calități frumoase, fiindcă efectul și rodul lor – binele – trebuie să fie obiectul străduinței noastre. Și există șansa, din exemplele acestea, să descoperim frumosul în chipul unui fel de tată al binelui.

HIPPIAS Cu siguranță. Ai mare dreptate, Socrate.

SOCRATE Dar oare am mare dreptate și la următorul punct, anume că nici tatăl nu e fiul, nici fiul nu e tatăl?

c HIPPIAS Ai dreptate, sigur.

SOCRATE Nici cauza nu-i ceva care se naște /din ea însăși/, nici, invers, ceea ce se naște /din cauză/ nu-i cauza.

HIPPIAS Adevărat.

SOCRATE Pe Zeus, scumpul meu, atunci nici frumosul nu-i bine, nici binele – frumos! Sau, din cele spuse mai înainte, ți se pare că-i cu putință?[35]

HIPPIAS Nu, pe Zeus, nu mi se pare cu putință!

SOCRATE Ne convine atunci și vom dori să spunem că frumosul nu-i bine și nici binele – frumos?

HIPPIAS Nu, pe Zeus, mie nu-mi convine deloc.

d SOCRATE Adevărat, pe Zeus! Mie îmi convine cel mai puțin din toate câte le-am zis!

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Există riscul ca aceea care, adineaori, ni s-a părut cea mai frumoasă dintre definiții – frumosul e binefăcătorul, precum și folositorul și cel capabil să facă bine – să nu fie astfel; ci, dacă-i cu putință, ea să fie mai ridicolă decât cele dintâi definiții în care am considerat că frumosul este fecioara, cât și restul lucrurilor afirmate mai înainte.

HIPPIAS Se pare că da.

SOCRATE Eu unul, Hippias, nu mai am încotro să mă îndrept, ci sunt încurcat. Tu însă poți spune ceva?

HIPPIAS Cel puțin, nu în acest moment; dar, așa cum ți-am spus e
adineaori, după ce voi reflecta, știu bine că voi descoperi soluția.

IX

SOCRATE Eu însă sunt atât de doritor de a o afla, încât nu pot să trec peste această amânare. De altfel, cred că tocmai am descoperit ceva. Privește în ce fel am putea câștiga ceva, dacă am declara frumosul ceea ce ne face plăcere, nu cu referire la toate plăcerile, ci numai la cele sosite prin intermediul auzului și al văzului. Căci și 298 a
oamenii frumoși, Hippias, și toate decorațiile și picturile, și statuile, acelea care ar fi frumoase, ne plac când le vedem. Și de asemenea sunetele frumoase și întreaga artă a Muzelor, și discursurile, și poveștile produc același efect, încât i-am putea răspunde acelui ins obraznic: „Stimabile, frumosul e ceea ce place prin auz și văz." Oare astfel n-am pune frâu obrăzniciei sale?[36]

HIPPIAS Eu unul cred că ai definit bine ce este frumosul. b

SOCRATE Bine, dar ocupațiile frumoase și legile, Hippias, oare le vom declara frumoase tot deoarece sunt plăcute auzului sau vederii, sau ele au o altă formă /de frumusețe/?

HIPPIAS Poate că, Socrate, ele ar putea trece neobservate de omul nostru!

SOCRATE Pe Câine, Hippias, n-ar putea însă trece neobservate de cel de care cel mai mult m-aș rușina, dacă spun prostii și pre- c
tind că vorbesc cu sens, fără s-o fac!

HIPPIAS Cine-i omul acela?

SOCRATE Socrate, fiul lui Sophroniscos, care nu mi-ar permite deloc să vorbesc la modul ușuratic despre chestiuni neinvestigate ori să mă declar știutor al lucrurilor pe care nu le știu.[37]

HIPPIAS Acum, că tu spui asta, și mie mi se pare că frumusețea asociată legilor e ceva diferit.

SOCRATE Nu așa de repede, Hippias! Căci riscăm ca, ajungând în aceeași fundătură în care am nimerit adineaori, să credem că ne descurcăm.

HIPPIAS Cum așa, Socrate?

d SOCRATE Am să-ți explic ceea ce cred, dacă vorbesc cu sens: Frumosul asociat legilor și ocupațiilor ar putea părea că nu-i în afara senzațiilor care ne pot veni prin auz și văz.[38] Totuși să rămânem la această idee, că-i frumos plăcutul sosit prin auz și văz, fără să aducem în discuție frumosul din legi. Însă omul la care mă refer sau oricare altcineva ne-ar putea întreba: „De ce, Hippias și Socrate, distingeți în cadrul plăcutului că ceea ce-i plăcut simțurilor la care
e vă referiți e frumos, în schimb negați că sunt frumoase celelalte senzații – de mâncăruri, băuturi, sexuale și celelalte toate asemănătoare? Sau cumva susțineți că nu sunt deloc nici plăcute, nici plăceri senzațiile din asemenea cazuri ori din altul în afara senzațiilor de văz și de auz?" Ce vom spune, Hippias?

HIPPIAS Fără nici o îndoială, Socrate, vom afirma că și prin senzațiile celelalte ne vin plăceri foarte mari.

SOCRATE „De ce atunci, va zice el, dacă acestea sunt plăceri cu
299 a nimic mai puțin decât celelalte, le retrageți acest nume și le lipsiți de capacitatea de a fi frumoase?" „Fiindcă, vom răspunde, n-ar exista nimeni care să nu râdă de noi, dacă am pretinde că a mânca nu-i /doar/ plăcut, ci și frumos, și că un miros plăcut nu-i plăcut, ci frumos. Cât privește actul sexual, toată lumea s-ar pune luntre și punte să afirme că, deși-i plăcut, trebuie practicat astfel, dacă e practicat, încât nimeni să nu-l vadă, ca fiind lucrul cel mai urât la vedere." „Pricep, ar zice probabil, că de multă vreme vă rușinați să
b susțineți că acele plăceri sunt frumoase, deoarece oamenii nu cred /că ele sunt astfel/. Însă eu nu asta am întrebat, ce anume crede mulțimea că e frumos, ci ce anume e în fapt /frumosul/." Vom răspunde, presupun, că teza noastră este că „partea plăcutului care se naște prin văz și prin auz e frumosul" Poți să te folosești de acest argument, sau ce altceva să spunem, Hippias?

HIPPIAS E obligatoriu ca, în raport cu ceea ce s-a zis, Socrate, să nu afirmăm nimic altceva decât asta!

SOCRATE „Bravo! va zice omul. Prin urmare, dacă plăcutul venit
c prin văz și auz e frumos, e clar că plăcutul care se întâmplă să nu vină astfel n-ar putea fi frumos?" Vom fi de acord?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Va zice: „Oare plăcutul prin văz e plăcut prin văz, cât și prin auz, ori plăcutul prin auz e plăcut prin auz, cât și prin văz?" Vom răspunde că „plăcutul printr-unul din cele două simțuri nu va fi deloc plăcut prin amândouă simțurile – căci asta credem că spui tu –, ci noi am zis că fiecare dintre cele două plăcuturi, în sine d
însuși, e frumos, și că amândouă /sunt frumoase/." Nu în acest fel vom răspunde?

HIPPIAS Cu siguranță.

SOCRATE „Însă, va zice omul, un plăcut, oricare ar fi, se va deosebi de alt plăcut, oricare ar fi, prin asta – adică prin faptul că e plăcut? Nu întreb dacă plăcerea e mai mare sau mai mică, mai puternică sau mai slabă, ci dacă se deosebesc prin aceea că una dintre plăceri e plăcere, iar alta – nu?" „Nu credem așa ceva." Nu-i așa?

HIPPIAS Nu credem.

SOCRATE „Prin urmare, va spune, ați ales aceste plăceri din restul plăcerilor din alt motiv decât din acela că ele sunt plăceri? e
Ați observat ceva la ambele, cum că au ceva diferit de celelalte, și spre acel ceva ați privit și le-ați declarat frumoase? Căci plăcerea venită prin văz nu-i frumoasă fiindcă e venită prin văz. Într-adevăr, dacă asta ar fi cauza pentru care ea e frumoasă, n-ar fi frumoasă cealaltă, cea venită prin auz: căci ea nu e plăcere venită prin văz." Vom zice că are dreptate.

HIPPIAS Așa vom zice.

SOCRATE „De asemenea, plăcerea venită prin auz nu-i frumoasă 300 a
fiindcă vine prin auz. În caz contrar cealaltă, sosită prin văz, n-ar fi frumoasă, deoarece ea nu-i venită prin auz." Vom admite, Hippias, că omul are dreptate vorbind astfel?

HIPPIAS Da, vom admite.

SOCRATE „Însă amândouă sunt frumoase, precum afirmați." Vom fi de acord?

HIPPIAS Vom fi.

SOCRATE „Prin urmare ele posedă ceva identic care le face să fie frumoase, ceva comun, care se află atât la amândouă luate îm- b
preună, cât și la fiecare luată individual. Căci altminteri n-ar putea

fi frumoase și amândouă laolaltă, și fiecare în parte." Răspunde-mi mie, ca și când aș fi acel om.

HIPPIAS Răspund: mi se pare și mie că lucrurile stau așa cum spui.

X

SOCRATE „Însă dacă aceste plăceri ar avea o afectare – amândouă laolaltă –, dar fiecare în parte n-ar avea-o, prin această afectare n-ar putea fi ele frumoase."

HIPPIAS Cum s-ar putea întâmpla așa ceva, Socrate? Nici una, nici alta să n-aibă o afectare reală, oricare ar fi, însă ambele laolaltă să posede această afectare pe care nici una, nici alta n-o posedă!

c SOCRATE Crezi că nu se poate?

HIPPIAS /Ca să cred,/ ar trebui să fiu cu totul lipsit de experiența naturii unor asemenea lucruri, cât și a modului de a exprima argumentele prezente!

SOCRATE Frumos, Hippias! Totuși, există șansa să văd ceva cam de felul acesta, ceva despre care tu spui că-i imposibil, dar eu nu văd acolo nimic imposibil.

HIPPIAS Nici o șansă, Socrate, ci în mod evident vezi lucrurile aiurea!

SOCRATE De fapt, multe asemenea exemple mi se înfățișează
d în minte, dar nu mă încred în ele, fiindcă nu le vezi și tu, un om care, dintre oamenii de azi, a câștigat cu înțelepciunea cei mai mulți bani; în schimb eu, care văd astfel de exemple, n-am câștigat niciodată nimic. Sper, prietene, că nu te joci cu mine și că nu mă înșeli de bunăvoie, dat fiind că atât de multe și de solide exemple îmi vin în minte!

HIPPIAS Nimeni, Socrate, nu va ști mai bine decât tine dacă mă joc sau nu, dacă vei încerca să arăți ceea ce ai în minte. Se va vădi că n-are sens ce spui! Căci nu-i posibil să descoperi vreodată o afectare pe care s-o avem amândoi în comun, deși nici eu, nici tu n-o avem separat.

SOCRATE Ce vorbești, Hippias? Pesemne că are sens ce spui, e
dar eu unul nu pricep. Însă ascultă-mă; vreau să mă exprim mai
clar: eu cred că-i posibil ca ceva care nici mie nu mi s-a dat să fiu,
nici nu sunt, nici tu nu ești acel lucru, de acel ceva să fim afectați
amândoi. Și invers, există alte lucruri care ne sunt date să fim
amândoi, dar nu suntem nici unul dintre noi.

HIPPIAS Socrate, am impresia că răspunsul tău evocă minuni,
și încă unele mai mari decât în răspunsul dat puțin mai înainte!
Privește: dacă amândoi suntem drepți, oare nu și fiecare dintre noi
ar fi drept? Sau dacă fiecare e nedrept, nu suntem și amândoi la fel? 301 a
Ori dacă suntem sănătoși, nu și fiecare e sănătos? Sau dacă fiecare
e obosit sau rănit sau lovit sau afectat în orișice chip, nu și amân-
doi am avea acea afecțiune? De asemenea, dacă amândoi suntem
de aur, de argint ori de fildeș sau, dacă vrei, nobili sau înțelepți sau
onorați sau bătrâni sau tineri sau orice ai pune drept calitate ome-
nească, oare nu-i absolut necesar ca și fiecare dintre noi să fie astfel?

SOCRATE Fără îndoială. b

HIPPIAS Tu, Socrate, nu privești lucrurile ca pe întreguri, așa
cum n-o fac nici cei cu care obișnuiești să porți dialoguri; abordând
frumosul și fiecare dintre realități, voi le „izbiți" cu cuvinte, spăr-
gându-le în bucăți.[39] De aceea, vă scapă vederii lucruri atât de
mari și născute să fie continue ca natură. Iar acum ți-au scăpat
într-așa măsură, încât crezi că există ceva, fie afectare, fie ființă,
care există la acestea, /luate/ amândouă simultan, dar nu și la fie-
care în parte sau, invers, care există la fiecare în parte, dar nu și la c
amândouă. Într-atâta de irațional, de neadâncit, de prostește și de
neinteligent procedați voi!

SOCRATE Asta-i soarta noastră, Hippias! Cum spune mereu
proverbul, facem nu ce vrem, ci ce putem! Tu însă ne faci un bine
că ne certi. Dar acum, înainte să fim mustrați de tine că ne purtăm
prostește, să-ți mai arăt încă în ce fel gândim în legătură cu acele
lucruri, sau să nu vorbesc?

HIPPIAS Vei vorbi unuia care știe /ce vrei să spui/, Socrate. Căci d
știu cum se poziționează fiecare dintre cei care rostesc discursuri.
Totuși, dacă ți-este pe plac, vorbește.

SOCRATE Mi-este. Noi[40], dragul meu, înainte ca tu să vorbești astfel, am fost într-atât de neghiobi, încât credeam despre mine și despre tine că fiecare e unu și că asta – ceea ce suntem fiecare dintre noi – nu suntem amândoi împreună; fiindcă noi nu suntem
e unu, ci doi. Iată cât de nătărăi am fost! Acum însă tu ne-ai arătat că, dacă amândoi suntem doi, e necesar ca și fiecare dintre noi să fie doi; iar dacă fiecare dintre noi e unu, tot unu suntem și amândoi în mod necesar.[41] Căci nu-i cu putință să fie altfel pentru discursul continuu despre natură, conform lui Hippias, ci ceea ce vor fi două lucruri laolaltă va fi și fiecare dintre ele separat; și ceea ce va fi separat fiecare vor fi și amândouă laolaltă. Acum însă, șed aici după ce m-ai convins. Dar mai întâi, Hippias, adu-mi aminte: oare eu și cu tine suntem unu, sau și tu ești doi, și eu sunt doi?

HIPPIAS Ce tot vrei să spui?

SOCRATE Asta, ce spun. Căci mă tem de tine să-ți vorbesc limpede, fiindcă tu te mânii pe mine atunci când îți închipui că vor-
302 a beșți cu rost. Totuși, mai zi-mi: nu-i fiecare dintre noi unu și n-are el această afectare, de a fi unu?

HIPPIAS Fără îndoială.

SOCRATE Or, dacă fiecare dintre noi e unu, el ar fi și fără soț. Sau nu consideri că unu e fără soț?

HIPPIAS Ba da, consider.

SOCRATE Însă amândoi, fiind doi, suntem fără soț?

HIPPIAS Nu-i cu putință!

SOCRATE Ci suntem cu soț amândoi laolaltă. Nu-i așa?

HIPPIAS Negreșit.

SOCRATE Cumva atunci, fiindcă amândoi suntem cu soț, din acest motiv și fiecare dintre noi este cu soț?

HIPPIAS Nu, deloc.

b SOCRATE Nu e deci cu totul necesar, așa cum ai spus tu, ca ceea ce suntem amândoi laolaltă, să fim și fiecare dintre noi separat, și ceea ce e fiecare să fim și amândoi!

HIPPIAS Nu-i necesar cel puțin în asemenea cazuri, dar e în celelalte pe care le-am menționat mai înainte.

SOCRATE Destul, Hippias! Chiar și aceste cazuri sunt de dorit, deoarece unele apar într-un fel, altele – în alt fel. Iar eu am spus, dacă ți-amintești de unde s-a pornit această discuție, că plăcerea venită prin văz și cea venită prin auz nu sunt frumoase din cauza c
a ceva de care se întâmplă ca fiecare în parte dintre ele să fie afectată, dar amândouă laolaltă – nu, ci din cauza a altceva, de care și amândouă laolaltă, și fiecare în parte sunt afectate; asta, deoarece ai fost de acord că și amândouă, și fiecare sunt frumoase. Din acest motiv m-am gândit că prin ființa[42] care le revine amândurora – dacă amândouă sunt frumoase – tocmai prin ea ele trebuie să fie frumoase, și nu prin ființa lipsă la una sau alta dintre ele. Și încă și acum gândesc astfel.

XI

Însă, ia zi-mi, ca și când ai lua-o de la capăt: dacă plăcerea sosită prin văz și prin auz sunt și amândouă, și fiecare frumoase, oare ceea ce d
le face pe ele frumoase nu le revine și amândurora, și fiecăreia?

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Dar ele sunt frumoase deoarece și fiecare, și amândouă sunt plăcere? Sau cumva din această cauză toate celelalte plăceri ar fi cu nimic mai puțin frumoase? Căci, dacă-ți amintești, la fel de mult /ca și cele prin văz și auz/ ele au apărut a fi plăceri.

HIPPIAS Îmi amintesc.

SOCRATE Însă noi am spus că ele sunt frumoase fiindcă vin prin văz și auz.

HIPPIAS Am spus asta. e

SOCRATE Vezi dacă-i adevărat ce spun: dacă mi-amintesc bine, s-a afirmat că plăcutul acesta, cel care vine prin văz și auz, e frumosul, însă nu și plăcutul în întregul lui.

HIPPIAS Adevărat.

SOCRATE Atunci această afectare /frumosul/ revine amândurora, dar nu și fiecăreia /dintre plăceri/ în parte? Căci, așa cum spuneam mai înainte, fiecare dintre plăceri nu se realizează prin amândouă

simțurile, ci amândouă /plăcerile/ se realizează prin amândouă /simțurile/, însă fiecare nu /se realizează prin amândouă/. Așa e?

HIPPIAS Așa e.

SOCRATE Oare nu-i frumoasă fiecare dintre /cele două plăceri/ prin ceva care nu revine fiecăreia? Căci nu se trece /în această ipoteză/ de la „amândouă" la „fiecare". În consecință, e posibil să spu-
303 a nem că ambele plăceri laolaltă sunt frumoase, conform ipotezei, dar nu-i posibil să spunem că-i frumoasă și fiecare în parte. Sau cum să spunem? Nu-i necesar?

HIPPIAS Așa se pare.

SOCRATE Să afirmăm deci că amândouă plăcerile sunt frumoase, dar să negăm că fiecare e frumoasă?

HIPPIAS Ce ne împiedică?

SOCRATE Următorul lucru ne împiedică, prietene: existau unele afectări care, dacă reveneau indivizilor amândurora, ajungeau și la fiecare în parte și, dacă reveneau fiecăruia, ajungeau și la amândoi /în ansamblu/ – e vorba despre proprietățile pe care tu le-ai enunțat. Nu-i așa?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Însă cele pe care eu le-am enunțat nu se comportau în acest fel. Dintre ele fac parte înșiși /termenii/ „fiecare" și „amândoi". Așa este?

HIPPIAS Așa-i.

b SOCRATE În care dintre cele două grupuri ți se pare, Hippias, că intră frumosul? Oare în grupul despre care tu ai vorbit? Dacă eu sunt puternic, și tu ești puternic, amândoi suntem puternici; și dacă și eu sunt drept, și tu ești, suntem și amândoi drepți. Iar dacă suntem amândoi /drepți/, este și fiecare. La fel, dacă și eu sunt frumos, și tu, suntem amândoi frumoși, iar dacă suntem amândoi, și fiecare e frumos. Cumva așa stau lucrurile? Ori nu împiedică nimic ca lucrurile să stea în felul celălalt? Dacă sunt amândouă /numerele/ laolaltă cu soț, e posibil ca fiecare să fie fără soț, dar și ca fiecare să fie cu soț; și, de asemenea, dacă /din două/, fiecare /cantitate/ e irațională, e posibil ca uneori ambele luate împreună să fie raționale, dar și să fie iraționale alteori, și există nenumărate alte exemple

asemănătoare, despre care eu spuneam că-mi apar în minte. În care c
dintre cele două grupuri așezi frumosul? Sau și tu vezi lucrurile ca
și mine? Căci îmi pare a ține de o mare absurditate ca amândoi să
fim frumoși, dar fiecare – nu, sau ca fiecare – da, și amândoi – nu,
sau altceva de acest tip. Alegi ca și mine, ori altminterea?

HIPPIAS Aleg la fel ca și tine, Socrate.

SOCRATE E bine așa, Hippias, pentru ca să scăpăm de o cercetare prelungită. Căci dacă frumosul ar aparține ultimului grup, n-ar d
mai fi posibil ca plăcutul venit prin văz și auz /laolaltă/ să fie frumos. Căci /senzația/ prin văz și auz /laolaltă/ le-ar face pe amândouă plăceri să fie frumoase /în ansamblu/, dar nu și pe fiecare în parte. Dar așa ceva e imposibil, așa cum eu și cu tine am convenit.

HIPPIAS Într-adevăr, am convenit.

SOCRATE Este atunci cu neputință ca plăcutul venit prin văz și auz /împreună/ să fie frumos, din moment ce el, dacă ar ajunge frumos, ar produce o imposibilitate.

HIPPIAS Așa-i.

XII

SOCRATE Ei bine, omul meu va spune: „Luați-o iarăși de la început, de vreme ce aici ați dat greș! Ce susțineți că este frumosul acesta, e
care se aplică plăcerilor amândurora, în baza căruia pe acestea le-ați numit frumoase, după ce le-ați prețuit înaintea celorlalte?“[43] Mi se pare necesar, Hippias, să spunem că ele sunt cele mai nevătămătoare și cele mai bune dintre plăceri[44] – și amândouă laolaltă, și fiecare în parte. Sau tu poți invoca un alt element prin care ele se disting de celelalte plăceri?

HIPPIAS Câtuși de puțin, ci cu adevărat ele sunt cele mai bune.

SOCRATE „Atunci, va spune el, voi susțineți că asta e frumosul – o plăcere binefăcătoare?“ „Se pare că da“, voi răspunde eu. Dar tu?

HIPPIAS Și eu.

SOCRATE „Așadar, va zice, ne-a apărut cumva acum că ceea ce produce binele este ceva binefăcător, însă că ceea ce produce și

ceea ce e produs sunt lucruri diferite? Atunci nu revine argumentul nostru la cel de dinainte? Căci nici binele n-ar putea fi frumosul,
304 a nici frumosul n-ar putea fi binele, dacă fiecare dintre ele e diferit de celălalt." Vom fi de acord cu siguranță, Hippias, dacă avem minte. Căci nu-i îngăduit să nu fii de acord cu cel care vorbește corect.

HIPPIAS Și totuși, Socrate, ce crezi că sunt toate poveștile astea? Numai fărâme și tăieturi de discursuri, care – cum spuneam adineaori – sunt mărunțite în bucăți! Frumos însă și de preț este să fii în stare să compui bine și frumos un discurs, să-l parcurgi la tribunal sau în Consiliu sau pentru oricare altă instituție unde ar trebui
b vorbit și, fiind convingător, să pleci obținând deloc cele mai mici, ci cele mai mari premii – salvarea proprie, a banilor și a prietenilor tăi. De asemenea fapte trebuie să te îngrijești și să dai încolo toată această tăiere a firului în patru, ca să nu pari un nătâng care se ocupă, ca acum, de flecăreală și vorbărie deșartă!

XIII

SOCRATE Ah, Hippias, ce fericit om ești tu, fiindcă cunoști cu ce fel de lucruri trebuie să se ocupe un om, lucruri, de altminteri, cu care tu te-ai ocupat din plin, precum o spui! Pe mine însă se pare
c că mă stăpânește o soartă nefericită: mereu rătăcesc și sunt la încurcătură, iar când îmi prezint încurcătura vouă, înțelepților, voi mă plesniți cu vorbe, după ce mi-o prezint. Căci spuneți ceea ce și tu spui acum, că-mi bat capul cu chestiuni prostești, meschine și nedemne. Însă după ce, ajungând convins de voi, spun ceea ce spuneți și voi, anume că e mult mai valoros să compui un discurs
d bun și frumos și să-l parcurgi rostindu-l la tribunal sau în altă adunare, iată ce se petrece: aud numai vorbe grele și de la alții de-aici, dar mai ales de la omul acela care mă supune mereu probei contestării. Or, el se întâmplă să-mi fie rudă apropiată și să locuiască în aceeași casă cu mine. Așadar, ori de câte ori mă duc acasă și mă aude vorbind în felul vostru, mă întreabă dacă nu-mi e rușine cu tupeul de a vorbi despre preocupări frumoase, când în acest fel

priceperea mea la frumos e contestată pe față, vădindu-se că nu știu
nici măcar ce este el. „În ce fel, spune el, vei ști cine a compus fru- e
mos ori nu un discurs, sau a făcut oricare altă faptă /frumoasă/,
atunci când ignori ce-i frumosul? Și când te afli în această condiție,
gândești că pentru tine-i mai bine să trăiești decât să fii mort?"

Asta, deci – ceea ce-ți spun – mi se întâmplă: de la voi aud
vorbe grele și sunt certat, după cum aud vorbe grele și de la omul
acela. Însă poate-i necesar să îndur totul, fiindcă n-ar fi absurd să
am de aici un câștig. De fapt, Hippias, cred că am și avut un câștig
de pe urma întâlnirii cu voi amândoi: uite, știu acum ce vrea să
zică proverbul „lucrurile frumoase sunt dificile"

HIPPIAS II (MINOR)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

1. Iată un dialog despre care Paul Friedländer a spus că, dacă n-ar fi fost citat expres de Aristotel (în *Metafizica* V, 29), majoritatea interpreților moderni ar fi preferat să-l considere neautentic (FRIEDLÄNDER, 553). Iar N.H. Fowler, în introducerea sa la dialog, afirmă cu destulă dreptate că întregul „pare a fi aproape o reducere la absurd a metodei socratice" (LOEB, 4, 426). Fără îndoială, *Hippias II* nu e unicul dialog unde Platon îl lasă pe Socrate să utilizeze raționamente problematice sau să expună teze paradoxale. Necazul este, ca să zicem așa, că aici sofismele sunt întrebuințate ca să susțină o teză morală inacceptabilă, contrazisă de simțul etic comun, și anume că omul care înșală (sau face ceva rău în general) în mod voluntar este superior celui care comite aceeași faptă rea involuntar. În mod evident, raționamentul confundă competența epistemică – a fi capabil de ceva – cu voința și intenția ori, ca să folosim un termen aristotelic – cu dispoziția permanentă (*héxis*) a caracterului cuiva. Desigur că arcașul *bun* ori medicul *bun*, în sensul de competent, ar putea greși voluntar, din cine știe ce motiv excentric, în vreme ce nepricepuții greșesc involuntar. Dar în esența oricărei arte stă drumul și aplecarea spre facerea de bine, și nu de rău. Apoi, dincolo de toate, una este *omul bun* – calitate ce presupune o judecată etică –

și altceva este *specialistul bun* – unde intervine o judecată „tehnică" S-ar părea deci că practica familiară a lui Socrate de a proceda inductiv prin acumularea de exemple extrase din arte i-a jucat aici o festă, încurajându-l să facă confuziile respective.

Ce-i drept, la final, Socrate este conștient că rezultatul e un scandal moral. Ba chiar pare să sugereze, vag, ce-i drept, și o soluție: „omul care greșește și face fapte urâte și nedrepte în mod voluntar, Hippias – *în cazul când există un asemenea om* –, n-ar putea fi altul decât omul bun!" „În cazul când există un asemenea om"! Dar un asemenea om, de fapt – se poate gândi cititorul mai informat asupra principiilor lui Socrate – *nu există*: căci acesta a afirmat de mai multe ori că nimeni nu face răul voluntar, ci numai din ignoranță.[1] Totuși, nu-i mai puțin adevărat că Socrate e pus de Platon să admită explicit că nu are o soluție pe moment sau să n-o indice interlocutorului său, plantându-l pe acesta în plină confuzie.

Care este atunci sensul acestui dialog, considerat de foarte mulți printre primele scrise de Platon, poate chiar înainte de 399? (Tinerețea ar fi, chipurile, un fel de scuză pentru sofisme, pe de o parte; pe de alta, spunea Wilamowitz-Moellendorff, după moartea eroică a lui Socrate, Platon nu i-ar mai fi putut atribui maestrului său o asemenea poziție, aproape imorală.) Poate că Platon vrea să conteste pretențiile de atotștiutor ale trufașului sofist Hippias, care susține în mod nechibzuit că poate răspunde la orice întrebare i s-ar pune (363c); poate că, la modul general, dorește să pună în discuție modul de educație propus de sofiști și bazat pe interpretări arbitrare ale poeților, mai ales ale lui Homer. (Totuși, aici, spre deosebire de cazul din *Protagoras*, nu interpretarea versurilor unui poet este problematică, ci raționamentul dezvoltat de Socrate în sine.) S-ar putea ca Platon să vrea să-și avertizeze cititorul – de unde și prezența discretă a personajului Eudicos – că Socrate este mai

1. Vezi *Apărarea*, 25e–26a; *Protagoras*, 345d–e; XENOFON, *Memorabilia*, IV, 2, 11. Dacă știutorul nu poate face răul în nici o circumstanță, el nu-l poate face nici neprietenului, răspunzându-i la rău cu rău, vezi *Criton*, 49a–d; *Republica*, 335d.

bun, pentru a spune astfel, decât metoda sa și că riscurilor unor raționamente sofistice, care nu l-au ocolit nici pe el, a știut să le opună un refuz etic, chiar și atunci când nu descoperise un raționament adecvat spre a întări acest refuz. (Era rândul lui Platon de a-l descoperi.) Pe de altă parte, așa cum scriu Petru Creția și Gabriel Liiceanu într-o notă la dialog, „Socrate a intuit ceva de preț: existența capacității de rău în omul bun *întărește* definiția lui de om bun, situând-o în planul libertății" (PO, 2, 43). Cei buni și puternici cunosc ispita răului: să poți face rău, ba chiar uneori să ai interesul să-l comiți, și totuși să te abții, neactualizând capacitatea – asta demonstrează valoarea omului și-l așază deasupra celui care n-a săvârșit răul, deoarece era incapabil, prin natură, putere sau circumstanțe, să-l comită. Nu întâmplător, mai târziu stoicii aveau să susțină că unul dintre motivele pentru care divinitatea acceptă să existe pe lume relele este acela de a pune la încercare virtutea celor buni.

2. Sub raport dramatic, discuția din *Hippias II* ar urma întâlnirii din *Hippias I*, unde se face o aluzie (286b) la discursul public pe care îl va ține Hippias. Acum, în *Hippias II*, aflăm că acest discurs a fost deja rostit, iar Socrate îl va chestiona pe sofist în privat, numai în prezența unui amic comun, Eudicos, spre a-i cere să lămurească care dintre cei doi eroi homerici, Ahile și Odiseu, este mai bun.

Cuvântul-cheie din acest dialog este substantivul *pseúdos*, cuvânt echivoc în greacă, deoarece înseamnă atât „fals" („neadevăr"), cât și „minciună", deci „falsul voluntar". Iar adjectivul derivat *pseudés* se referă atât la ceva care e „fals, neadevărat", cât și la un om „mincinos" „fățarnic" sau „înșelător". Despre problema falsului și a posibilității sale logice Platon va discuta, în alți termeni, în *Theaitetos* și în *Sofistul*, în perioada mai târzie a creației.

HIPPIAS II (MINOR)

[SAU DESPRE MINCIUNĂ; DIALOG CARE RESPINGE]

SOCRATE HIPPIAS EUDICOS

I

363 a EUDICOS Dar tu, Socrate, de ce-ai rămas tăcut, deși Hippias a făcut o expunere atât de frumoasă? Tu nici nu ni te alături nouă ca să lauzi ceva din ceea ce a spus el, nici nu vii cu obiecții, dacă ți se pare că ceva n-a fost în regulă! Și asta cu atât mai mult, cu cât acum am rămas între noi, cei care putem cel mai mult ridica pretenția de a avea de-a face cu o discuție filozofică.[1]

SOCRATE Adevărat, Eudicos; există unele aspecte pe care bucu-
b ros aș vrea să le aflu de la Hippias, legate de ceea ce tocmai a spus despre Homer: uite, și pe tatăl tău, Apemantos, l-am auzit spunând că *Iliada* lui Homer e un poem mai frumos decât *Odiseea*, și anume că ar fi cu atât mai frumos, cu cât Ahile ar fi mai bun decât Odiseu. Căci spunea că, dintre poeme, unul a fost compus în cinstea lui Odiseu, iar celălalt în cinstea lui Ahile. Prin urmare, dacă îi e pe plac lui Hippias, despre asta aș vrea să aflu: cum îi apreciază
c pe acești doi bărbați, anume pe care dintre ei îl consideră mai bun? Asta, deoarece el a expus multe alte lucruri frumoase și variate nu numai despre alți poeți, dar și despre Homer.[2]

EUDICOS E clar că Hippias nu se va zgârci cu răspunsurile, dacă ai a-l întreba ceva. Vei răspunde, așadar, Hippias, dacă Socrate te va întreba ceva? Sau ce vei face?

HIPPIAS Aș comite ceva teribil, Eudicos, dacă eu, care revin mereu de-acasă, de la Elis, și merg la sărbătoarea elenilor, la Olimpia, iar acolo, în templu, mă pun la dispoziție ca să vorbesc despre oricare dintre subiectele pregătite pentru prezentare pe care cineva d
ar dori să mi-l propună și răspund la orice întrebare ar dori cineva să-mi pună, dacă eu, un astfel de om fiind, aș fugi de întrebarea lui Socrate!

SOCRATE Te bucuri, o, Hippias, de-o preafericită stare de spirit, 364 a
dacă la fiecare Olimpiadă vii la templu având o atât de bună speranță ca să-ți dovedești înțelepciunea din suflet! Și aș fi tare mirat ca vreunul dintre atleții cu corpul să meargă acolo, la competiție, tot atât de fără teamă și de încrezător în corpul lui, așa cum tu spui că ești /încrezător/ în mintea ta.

HIPPIAS Chiar așa, Socrate, asta mi-e starea. Într-adevăr, din momentul când am început să vin la Olimpiade, pentru ca să particip la competiții, n-am întâlnit niciodată pe nimeni care să-mi fie superior în vreo privință.

II

SOCRATE Frumos lucru spui, Hippias! Reputația înțelepciunii tale b
e o ofrandă prețioasă pentru Elis, cetatea ta, cât și pentru părinții tăi! Prin urmare, ce ne spui despre Ahile și despre Odiseu? Care dintre ei e mai bun și în ce privință? Căci, pe când eram mulți înăuntru și tu îți țineai expunerea, am rămas în urmă cu înțelegerea spuselor tale: într-adevăr, m-am sfiit să pun întrebări, atât pentru că era multă lume înăuntru, cât și pentru ca să nu-ți întrerup expunerea cu întrebări. Acum însă, dat fiindcă suntem mai puțini, iar Eudicos, aici de față, îmi cere să te întreb, vorbește și învață-ne cu claritate: c
ce anume ai zis despre cei doi bărbați? În ce fel i-ai judecat?

HIPPIAS Vreau, Socrate, să-ți vorbesc încă mai clar decât înainte atât despre acest subiect, cât și despre altele: afirm că Homer l-a făcut pe Ahile cel mai bun bărbat dintre cei care au ajuns la Troia, pe Nestor – cel mai înțelept, iar pe Odiseu – omul în cea mai mare măsură „cu multe fețe".[3]

SOCRATE Vai, Hippias, oare mi-ai face favoarea să nu râzi de
d mine, dacă pricep greu cele spuse și repet iar și iar întrebarea? Încearcă să-mi răspunzi blând și binevoitor!

HIPPIAS Ar fi urât, Socrate, ca eu, care îi educ alții ca să se poarte în acest fel și care iau bani cuveniți drept plată, în schimb, când sunt întrebat de tine, eu însumi să nu fiu îngăduitor și să nu răspund cu blândețe!

SOCRATE Perfect! Când tu ai afirmat că poetul l-a făcut pe Ahile să fie cel mai bun, mi s-a părut că înțeleg ce spuneai, și la fel când
e ai vorbit despre Nestor. Dar când ai zis că poetul l-a făcut pe Odiseu să fie omul în cea mai mare măsură cu multe fețe, aici – ca să-ți spun adevărul – n-am priceput deloc ce înseamnă asta. Spune-mi, deci, ca să înțeleg ceva mai bine: pe Ahile Homer nu l-a făcut cu multe fețe?

HIPPIAS Deloc, Socrate, ci omul cel mai simplu [și cel mai sincer]. Căci în „Rugăminți", când îi pune pe ei să stea de vorbă, Ahile îi spune lui Odiseu:

365 a Plin de tertipuri, răsad al lui Zeus, Laertiad Odiseu,
Trebuie o vorbă să spun răspicat și pe față,
Cum socotesc să fie și cum să se facă,
[Ca să nu-mi murmurați, unul de-aici, altul de colo.]
Căci dușman mi-e, precum a lui Hades poartă, acela
b Ce una pitește în minte și alta are pe buze.
Așadar, ceea ce va fi săvârșit, aia eu voi și spune.[4]

În aceste versuri, poetul arată felul de a fi al fiecărui bărbat, anume că Ahile e omul adevărului[5] și într-un singur fel, în timp ce Odiseu este cu multe fețe și fals. Căci îl face pe Ahile să spună către Odiseu acele versuri de dinainte.

SOCRATE Acum încep să înțeleg, Hippias, ce ai în minte: afirmi că cel cu multe fețe e fals, pare-se.

c HIPPIAS Pe de-a întregul, Socrate. Homer l-a făcut astfel pe Odiseu și în *Iliada*, și în *Odiseea*.

SOCRATE Se pare deci că la Homer unul e omul adevărului, iar altul al falsului[6], și nu același om /e ambele/.

HIPPIAS Bineînțeles!

SOCRATE Crezi tu însuți că e așa, Hippias?

HIPPIAS Cu totul! Ar fi teribil să nu cred asta!

SOCRATE Să-l lăsăm atunci deoparte pe Homer, de vreme ce e cu neputință să ne răspundă, dacă îl întrebăm, ce avea în minte d
atunci când a scris versurile. Însă, deoarece tu i-ai preluat cauza și ești de acord cu ceea ce afirmi că zice Homer, răspunde deopotrivă pentru tine și pentru Homer.[7]

HIPPIAS Așa va fi. Întreabă pe scurt ce dorești.

III

SOCRATE Susții că oamenii falși sunt precum bolnavii, fără putere să facă ceva, sau cu putere?

HIPPIAS Susțin că sunt cu multă putere în multe privințe, dar mai ales că au puterea să-i înșele pe oameni.

SOCRATE Sunt deci puternici, după cum spui, și cu multe fețe, nu-i așa?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Sunt cu multe fețe și înșelători din cauza neghiobiei e
și a prostiei, sau a vicleniei și unei anumite inteligențe?

HIPPIAS Ba cel mai mult datorită vicleniei și inteligenței!

SOCRATE Sunt, prin urmare, inteligenți?

HIPPIAS Da, pe Zeus, chiar foarte.

SOCRATE Fiind însă inteligenți, oare nu știu ceea ce fac, sau știu?

HIPPIAS Ba știu foarte bine. De asta și fac lucruri rele.

SOCRATE Știind ceea ce știu, oare sunt ignoranți, sau înțelepți?

HIPPIAS Sunt înțelepți măcar în această privință – la înșelat. 366 a

SOCRATE Bine. Să reamintim ceea ce spui: afirmi că oamenii falși sunt puternici, inteligenți, cunoscători și înțelepți acolo unde sunt falși?

HIPPIAS Afirm.

SOCRATE Și mai afirmi că oamenii adevărului și cei falși sunt cu totul opuși unii altora.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Atunci, se pare că oamenii falși sunt dintre cei cu putere și înțelepciune, potrivit cu spusa ta.

HIPPIAS Absolut.

b SOCRATE Când afirmi că falșii sunt cu putere și înțelepciune în aceste privințe, oare spui că au puterea să vină cu falsuri, dacă vor, sau că n-au putere acolo unde vin cu falsuri?

HIPPIAS Afirm că au putere.[8]

SOCRATE În rezumat, oamenii falși sunt cei înțelepți și cu puterea de a falsifica.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Atunci, un om lipsit de puterea de a falsifica și ignorant n-ar putea fi un om fals.

HIPPIAS Așa este.

SOCRATE Putere are fiecare ins care poate face ceea ce vrea, atunci când vrea. Nu mă refer la cel împiedicat de o boală sau de

c ceva asemănător, ci am în vedere ceva precum faptul că tu ai puterea să-mi scrii numele, atunci când vrei. Sau tu nu spui că are putere un om care e în această condiție?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Spune-mi, Hippias, nu ești tu expert în calcule și în arta calculului?

HIPPIAS Nimeni pe lume nu-i un expert mai bun, Socrate![9]

SOCRATE Atunci, dacă cineva te-ar întreba cât face trei ori șapte

d sute, i-ai putea spune, dacă ai vrea, foarte repede și foarte bine adevărul despre asta?

HIPPIAS Fără îndoială.

SOCRATE Dar, fiindcă ești cel mai puternic aici, ești și cel mai înțelept?

HIPPIAS Desigur.

SOCRATE Oare ești numai cel mai puternic și cel mai înțelept, sau ești și cel mai bun aici, unde ești și cel mai puternic, și cel mai înțelept – adică la calcule?

HIPPIAS Cu siguranță, Socrate, sunt și cel mai bun.[10]

SOCRATE În concluzie, tu ai avea cea mai mare putere să spui adevărul în acest domeniu. Nu-i așa?

HIPPIAS Cred că da.

SOCRATE Dar care-i treaba cu falsul în același domeniu? Răs- e
punde-mi, ca mai înainte, cu noblețe și mărinimie, Hippias! Dacă cineva te-ar întreba cât face trei ori șapte sute, oare tu ai fi cel mai în stare să-i spui ceva fals și în aceeași privință să stărui mereu în fals, dacă vrei să zici ceva fals și niciodată adevărul, ori cumva ne- 367 a
știutorul la calcule ar putea vorbi fals mai bine decât tine, când o dorești? Ori cumva, chiar dacă neștiutorul ar vrea să vorbească fals, de multe ori fără voie ar putea spune ceva adevărat, la întâmplare, din pricină că nu știe; pe câtă vreme tu, înțeleptul, dacă ai dori să vorbești fals, întotdeauna ai rămâne la fals în aceleași privințe?[11]

HIPPIAS Da, așa este, precum zici.

SOCRATE Așadar, este fals omul fals în tot restul privințelor, dar nu și în privința numerelor și n-ar veni cu falsuri despre numere?

HIPPIAS Ba da, și despre numere.

SOCRATE Să acceptăm asta, deci, Hippias, că există un om fals în legătură cu numerele și cu calculul? b

HIPPIAS Da.

SOCRATE Cine ar fi el? Dacă el urmează să fie un om fals, oare nu trebuie ca el să posede puterea de a falsifica, așa cum tu ai admis adineaori? Căci despre cel care n-are puterea să falsifice, ai spus, dacă ți-amintești, că n-ar putea fi un om fals.

HIPPIAS Mi-amintesc și am spus asta.

SOCRATE Însă adineaori s-a vădit că tu ai maxima putere să vii c
cu falsuri despre calcule?

HIPPIAS Absolut.

SOCRATE Rezultă că același om are maxima putere să vorbească despre numere și fals, și adevărat. Este vorba tocmai despre cel bun la asta, calculatorul.[12]

HIPPIAS Da.

SOCRATE Cine altul decât omul bun ajunge să fie fals în privința calculului, Hippias? Căci același om are și puterea /de a veni cu falsuri/, însă tot el este și omul adevărului.

HIPPIAS Pare-se.

SOCRATE Observi deci că același om e și al falsului, și al adevărului în această privință și că omul adevărului nu-i cu nimic mai bun decât omul fals? Într-adevăr, e vorba despre unul și același om și nu există vreo contrarietate puternică între ei, așa cum tu gândeai mai înainte.

HIPPIAS Nu prea pare să fie /o contrarietate/, cel puțin în acest domeniu.

IV

SOCRATE Vrei cumva să cercetăm și pe alte cazuri?

HIPPIAS Dacă dorești, da.

SOCRATE Nu ești tu și expert în geometrie?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Ei bine, nu stau lucrurile la fel și în geometrie? Același om, anume geometrul, are maxima putere să vorbească atât fals, cât și adevărat despre teoreme.[13]

HIPPIAS Da.

SOCRATE În aceste privințe, mai există vreun altul bun, în afara lui?

HIPPIAS Nu mai există un altul.

SOCRATE Așadar, nu-i geometrul bun și înțelept insul cel mai puternic în ambele sensuri? Iar dacă există cineva care vine cu falsuri despre teoreme, n-ar fi el tocmai acesta, cel bun? Căci el are putere, pe câtă vreme cel rău /la geometrie/ n-are puterea să vină cu falsuri, astfel încât nu va ajunge un om fals cel care n-are puterea să falsifice, precum s-a convenit.

HIPPIAS Așa-i.

SOCRATE Să mai luăm și un al treilea exemplu: pe astronom. Tu socotești că știința acestuia o cunoști încă mai bine decât pe cele de dinainte, nu-i așa, Hippias?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Așadar, dacă în astronomie există vreun om fals, tocmai astronomul bun va fi cel fals, fiindcă el are puterea să vorbească fals, nu cel fără putere. Căci acesta e ignorant.

HIPPIAS Așa pare să fie.

SOCRATE Același ins, deci, și în astronomie va fi și omul adevărului, și cel fals.

HIPPIAS Verosimil.

SOCRATE Hai, Hippias, uite-te fără oprelişte la toate ştiinţele: b
oare lucrurile stau altminteri decât în acest fel? În general tu ești, dintre toți, omul cel mai înțelept în cele mai multe arte, după cum eu însumi te-am auzit lăudându-te odată, pe când, în agora, lângă mesele cămătarilor, îți treceai în revistă a ta mare și de invidiat înțelepciune. Spuneai că odată ai sosit la Olimpia având pe tine numai obiecte confecționate de tine însuți: mai întâi inelul – cu el ai început – pe care-l aveai era opera ta, căci știi să gravezi inele; și un c
alt sigiliu era tot opera ta, și la fel strigilul și sticluța pentru ulei erau făcute de mâna ta. Apoi ai spus că încălțările pe care le aveai, tu însuți le meșteriseși și că tot tu îți țesuseși tunica și mantaua. Și ceea ce tuturor a părut lucrul cel mai neobișnuit și mărturia unei mari înțelepciuni a fost cingătoarea tunicii pe care o purtai; ea era aidoma cingătorilor persane celor mai luxoase; pe ea tot tu o împletiseși. Pe deasupra, spuneai că ai adus cu tine poeme – și epice, și tragedii, și ditirambi – și numeroase și variate scrieri compuse în d
proză; și ești, spuneai, mai competent decât toți ceilalți în artele pe care eu tocmai le-am enumerat, cât și cunoscător al ritmurilor, armoniilor și ortografiei, plus al multor altor cunoștințe, așa cum cred că-mi amintesc. A, și am uitat de a ta artă a memoriei, în care tu crezi că strălucești... însă cred că pe multe altele le-am uitat![14] e

Ei, privește, zic, la artele tale – sunt o grămadă – și la cele ale celorlalți: unde, în baza celor convenite de mine și de tine, vei descoperi că există, pe de o parte un om al adevărului, pe de alta, un om al falsului – separați, fără să fie unul și același? Caută în orice specie de înțelepciune, sau de ingeniozitate, sau cum vrei s-o 369 a
numești. Nu vei găsi, prietene, căci nu există. Dar vorbește tu.

HIPPIAS Nu pot să găsesc așa ceva, Socrate, cel puțin pe moment.

SOCRATE Și nici în viitor nu vei găsi, cred. Dar, dacă am dreptate, amintește-ți, Hippias, ce rezultă din raționamentul nostru.

HIPPIAS Nu prea îmi dau seama, Socrate, ce vrei să spui.

SOCRATE Acum, pesemne că nu te folosești de arta memoriei. E clar că nu crezi că-i nevoie de ea. Am să-ți reamintesc eu: ții minte
b că ai afirmat că Ahile e omul adevărului, iar Odiseu omul falsului și cu multe fețe?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Observi acum că același om a apărut și al falsului, și al adevărului, încât, dacă Odiseu era omul falsului, el este și al adevărului, iar dacă Ahile era omul adevărului, el este și al falsului, și cei doi oameni nu sunt nici diferiți între ei, nici opuși, ci asemănători?[15]

HIPPIAS Socrate, tu mereu combini argumente de acest fel și, preluând ceea ce e mai anevoios în raționament, te legi de asta dând importanță amănuntelor![16] Tu nu înfrunți subiectul în gene-
c ralitatea lui. Însă acum, dacă vrei, îți voi arăta cu multe dovezi că Homer l-a făcut pe Ahile mai bun decât pe Odiseu și fără falsitate, în timp ce pe acesta din urmă l-a făcut înșelător, spunând numeroase lucruri false, și că el este mai rău decât Ahile. Și, dacă dorești, contrapune argument la argument, cum că Odiseu e mai bun decât Ahile, iar cei de față[17] vor vedea care dintre noi vorbește mai bine.

d SOCRATE Vai, Hippias, eu n-am nici o îndoială că tu ești mai înțelept decât mine! Însă obișnuiesc mereu, când cineva spune ceva, să fiu atent, mai ales când mi se pare că vorbitorul este un om înțelept. Și, fiindcă doresc să învăț din ceea ce spune, cercetez, reiau mereu și compar spusele, ca să învăț. Dacă însă vorbitorul mi se pare nevrednic, nu revin cu întrebările și nici nu mă sinchisesc de vorbele lui. Prin asta îi vei recunoaște pe aceia pe care eu îi socotesc înțelepți. Într-adevăr, mă vei afla insistând asupra celor spuse
e de acel om și iscodindu-l, ca să profit învățând ceva.

Ei bine, acum când, în versurile pe care tocmai le-ai citat, îl prezinți pe Ahile vorbind lui Odiseu ca unui șarlatan, am avut impresia că e ceva bizar aici, dacă-i adevărat ce zici: într-adevăr, Odiseu,
370 a cel cu multe fețe, nu-i arătat nicăieri ca spunând lucruri false, în timp ce tocmai Ahile apare cu multe fețe, conform tezei tale. Oricum, el vorbește fals. Într-adevăr, după ce rostește vorbele pe care și tu le-ai citat mai înainte:

Căci dușman mi-e, precum a lui Hades poartă, acela
Ce una pitește în minte și alta are pe buze.

...puțin mai târziu declară că nu va putea fi convins de Odiseu și de b
Agamemnon să rămână mai departe la Troia, ci, zice Ahile:

Mâine lui Zeus și zeilor jertfe voi da tuturora
Și după ce la mare corăbiile-oi trage, fi-vor bine-ncărcate;
Însuți vedea-vei atunci, de vrei și de-ți pasă de asta,
Cum dimineața de tot ale mele corăbii pe Hellespontul c
Plin de pești navighează, pe oameni veseli la vâsle.
Dacă prielnic drum pe mare ne-o da el, slăvitul Poseidon,
Eu voi ajunge-n ziua a treia în mănoasa-mi țară, în Phthia.[18]

Și chiar mai înainte, când îi aruncase vorbe grele lui Agamemnon, zicea:

Acum pleca-voi în Phthia, căci mult mai bun mi-este mie
Întorsul acasă pe rotunjite corăbii, și nu cred c-o să mai stau
Dezonorat aicea, strângând pentru tine câștig și-avuție.[19] d

Pe astea, deși Ahile le spune o dată înaintea întregii armate, altă dată către însoțitorii săi, nicăieri nu arată că s-a pregătit ori că s-a apucat să tragă navele la mare, cu scopul de a naviga spre casă, ci că are un minunat dispreț pentru vorbirea adevărată.

Eu unul, Hippias, fiind la încurcătură, te-am întrebat de la bun început pe care dintre cei doi bărbați poetul l-a făcut mai bun. e
După judecata mea, ambii sunt foarte buni și e greu de decis care dintre ei e mai bun atât în privința falsului și a adevărului, cât și în ceea ce privește restul virtuții. Căci amândoi sunt asemănători din acest punct de vedere.

V

HIPPIAS Nu-i așa, fiindcă nu privești chestiunea cum trebuie, Socrate: căci lucrurile despre care Ahile vorbește fals nu le spune, pare-se, cu intenția de a falsifica, ci involuntar, fiind silit să rămână și să dea ajutor din cauza nenorocirii în care ajunsese oastea.[20] Însă Odiseu vorbește fals în mod voluntar și cu un plan.

SOCRATE Mă înșeli, dragă Hippias, și tu însuți îl imiți pe Odiseu!

371 a HIPPIAS Ba deloc, Socrate! Ce vrei să spui cu asta și la ce te referi?

SOCRATE Fiindcă tu afirmi că nu cu un plan vorbește fals Ahile, care era atât de viclean și de dispus la urzeli, peste cât era de înșelător, așa cum l-a făcut Homer! Astfel el pare a fi într-atât mai deștept decât Odiseu în a-și ascunde ușor de acesta înșelăciunea, încât a îndrăznit să se contrazică pe sine în fața lui Odiseu, iar acesta n-a
b băgat de seamă! Căci Odiseu nu zice nimic din care să rezulte că și-a dat seama că Ahile vorbește fals.[21]

HIPPIAS Ce tot spui, Socrate?

SOCRATE Nu știi că după ce i-a zis lui Odiseu că „dimineața de tot" are să plece cu corăbiile, lui Aias nu-i mai spune că va pleca, ci îi zice altceva?

HIPPIAS Unde?

SOCRATE În acele versuri:

Eu la bătaia cea crâncenă n-am de gând să iau parte,
c Până ce-al înțeleptului Priam fecior, Hector divinul,
Omor făcând printre ahei și punându-le foc la corăbii,
Nu va ajunge aici la corturi și-ale mirmidonilor vase.
Dar la neagra-mi corabie și la cortu-mi aprigul Hector,
Cât de năvalnic o fi, cred că o să stea din bătaie.[22]

d Oare tu, Hippias, crezi că fiul zeiței Thetis, crescut de preaînțeleptul Cheiron, era într-atât de uituc încât, cu puțin mai înainte, după ce abia avusese cele mai grele vorbe pentru înșelători, să-i spună

lui Odiseu că va pleca, iar lui Aias – că va rămâne, și că asta n-o făcea cu un plan și nu socotea că Odiseu e un nătărău depășit[23] și că îl va învinge în tertipuri și falsitate?

HIPPIAS Nu cred deloc asta, Socrate. Ci, în cazul de față, îi zice e
lui Aias lucruri diferite de cele pe care i le spusese lui Odiseu, deoarece e schimbat de propria-i bunăvoință. Pe câtă vreme Odiseu și când spune adevărul, și când vorbește fals o face în egală măsură cu un plan.

SOCRATE Rezultă, atunci, că Odiseu e mai bun decât Ahile.

HIPPIAS Absolut deloc, Socrate!

SOCRATE Bine, dar nu ne-au apărut cei care vorbesc fals voluntar mai buni decât cei care o fac fără voie?

HIPPIAS Cum ar putea, Socrate, cei care comit nedreptăți voluntar și cei care cu un plan fac rău să fie mai buni decât cei care fac rău neintenționat? Aceștia din urmă sunt iertați, dacă ei fac o 372 a
nedreptate, vorbesc fals sau comit alt rău fără știință. Chiar legile sunt mult mai aspre cu cei care comit rele sau vorbesc fals voluntar decât cu cei care fac asta involuntar.[24]

SOCRATE Vezi, Hippias, că am dreptate când spun că eu sunt
unul care insistă să capete răspunsurile oamenilor înțelepți? Și b
există șansa ca asta să fie unica mea calitate, fiindcă în rest nu sunt bun de nimic: mă învârt printre erori cu privire la felul în care stau lucrurile și nu știu în ce fel sunt ele: am o dovadă suficientă pentru asta în faptul că, atunci când mă aflu în societatea unuia dintre voi, a celor renumiți pentru înțelepciune – înțelepciune atestată de toți grecii – mă înfățișez ca neștiind nimic. Căci opiniile mele și ale voastre n-au aproape nimic în comun. Or, ce dovadă mai mare c
de neștiință există decât faptul de a te afla în dezacord cu înțelepții? Am însă această calitate uimitoare care mă salvează: nu mi-e rușine să învăț, ci iscodesc și întreb și îi sunt foarte recunoscător celui care-mi răspunde; n-am lipsit pe nimeni niciodată de recunoștința cuvenită. Căci niciodată, după ce am învățat ceva, n-am negat asta pretinzând că învățătura respectivă ar fi fost descoperirea mea. Dimpotrivă, îi aduc laude celui care m-a învățat, ca unui om înțelept, menționând ceea ce am învățat de la el.

d Și acum, deci, nu sunt de acord cu ceea ce spui, ci mă despart foarte tare de tine. Și știu bine că asta se întâmplă din vina mea, fiindcă sunt așa cum sunt – ca să nu zic mai multe despre mine. Într-adevăr, Hippias, totul mi se pare pe dos decât zici tu. Cei care vatămă pe oameni, care fac nedreptăți, vorbesc fals, înșală și greșesc voluntar și nu involuntar îmi par mai buni decât cei care le fac pe toate astea involuntar. Și totuși, uneori văd lucrurile și invers și
e mă rătăcesc: e limpede că motivul e neștiința. În momentul de față însă parcă sunt lovit de o boală: cei care greșesc voluntar mi se par mai buni decât cei care greșesc involuntar. Învinuiesc spusele de dinainte pentru acest afect de acum, încât în acest moment oamenii care fac toate relele involuntar să-mi apară inferiori celor care le fac voluntar. Tu însă fă-mi un bine și nu te reține să-mi vindeci sufletul. Căci un bine cu mult mai mare îmi vei face scoțând
373 a neștiința din suflet, decât mi-ai face scoțând o boală din trup. Însă, dacă vrei să-mi reciți un discurs lung, te previn că nu vei putea să mă vindeci – căci nu te voi urma; însă îmi vei fi de mult folos, și nici ție însuți nu-ți vei cășuna vreun rău, dacă vei voi să-mi răspunzi ca și până acum. Și te-aș chema într-ajutor și pe tine, fecior al lui Apemantos. Fiindcă tu m-ai stârnit să stau de vorbă cu Hippias! Iar acum, dacă Hippias nu va vrea să-mi răspundă, roagă-l tu pentru mine!

EUDICOS Nu cred, Socrate, că Hippias are nevoie de rugămintea
b noastră. Într-adevăr, nu asta a fost ceea ce anunțase el mai înainte: ci anunța că nu va fugi de întrebarea nimănui. Nu-i așa, Hippias? Nu asta era ceea ce spuneai?

HIPPIAS Ba da. Numai că Socrate tulbură mereu discuția, dragă Eudicos, de ai zice că vrea să-i cășuneze.

SOCRATE Iubite Hippias, măcar n-o tulbur intenționat – căci aș fi un înțelept și un tip iscusit, după tine –, ci neintenționat, așa că iartă-mă! Căci tu susții că trebuie iertat cel care face răul neintenționat!

c EUDICOS Deloc să nu faci altceva, Hippias, ci de dragul nostru și respectându-ți anunțul, răspunde, rogu-te, la ce te întreabă Socrate!

HIPPIAS Voi răspunde, dacă tu mă rogi. Întreabă deci ceea ce dorești.

VI

SOCRATE Doresc mult, Hippias, să cercetez chestiunea prezentată acum: cine sunt mai buni, aceia care greșesc voluntar, sau involuntar? Cred că cercetarea s-ar realiza cel mai adecvat în modul următor. Deci spune: numești pe cineva un bun alergător?

HIPPIAS Desigur. d

SOCRATE Și pe altul un rău alergător?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Așadar, e bun cel care aleargă bine, e rău cel care aleargă rău?[25]

HIPPIAS Da.

SOCRATE La alergare și la fugă viteza e bună, în timp ce încetineala e rea?

HIPPIAS Cum să nu!

SOCRATE Care este alergătorul mai bun, cel care voluntar fuge încet, sau cel care o face involuntar?

HIPPIAS Cel care fuge încet în mod voluntar.

SOCRATE Dar oare a alerga nu înseamnă a face ceva?

HIPPIAS Da, înseamnă a face ceva.

SOCRATE Iar dacă face, nu și realizează ceva? e

HIPPIAS Da.

SOCRATE Cel care aleargă rău, deci, realizează în fuga sa această acțiune, ca pe ceva rău și rușinos?

HIPPIAS Rău, cum să nu!

SOCRATE Aleargă rău cel care aleargă încet?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Prin urmare, bunul alergător realizează această acțiune rea și rușinoasă în mod voluntar, în timp ce răul alergător o realizează în mod involuntar?

HIPPIAS Se pare că da.

SOCRATE La alergare, deci, cel care realizează acțiuni rele involuntar e inferior celui care le comite voluntar?

HIPPIAS Da, la alegare, cel puțin.

374 a SOCRATE Dar ce se întâmplă în lupte? Care luptător e mai bun, cel care e pus la pământ voluntar, sau involuntar?

HIPPIAS Cel voluntar, pare-se.

SOCRATE Dar mai rău și mai de rușine la lupte este să fii pus la pământ, sau să te lași la pământ /de voie/?

HIPPIAS Să fii pus la pământ.

SOCRATE Așadar și la lupte acela care realizează voluntar acțiuni rele și rușinoase e un atlet mai bun decât acela care le realizează involuntar.

HIPPIAS Se pare că da.

SOCRATE Dar cum stau lucrurile la restul exercițiilor corporale? Oare nu acela cu condiția corporală mai bună poate să realizeze
b ambele acțiuni, atât pe cele puternice, cât și pe cele slabe, atât pe cele urâte, cât și pe cele frumoase? Astfel încât, atunci când realizează acțiuni rele corporale, cel cu condiția corporală mai bună le realizează voluntar, în vreme ce acela cu condiția corporală mai rea le realizează involuntar.

HIPPIAS Se pare că acțiunile care țin de forța fizică merg în acest fel.

SOCRATE Dar ce spui despre ținuta grațioasă, Hippias? Nu-i capabil cel cu un corp mai bun să adopte voluntar posturi urâte și
c dizgrațioase, în timp ce omul cu un corp mai dizgrațios le adoptă involuntar? Sau cum vezi lucrurile?

HIPPIAS Așa le văd.

SOCRATE Prin urmare, lipsa de grație voluntară ține de o virtute, dar cea involuntară de un defect al corpului.

HIPPIAS Se pare că da.

SOCRATE Dar ce spui despre voce? Pe care din două o consideri mai bună, pe cea care cântă fals voluntar ori pe cea care face asta involuntar?

HIPPIAS Pe cea care cântă fals voluntar.

SOCRATE Însă cea care cântă fals involuntar e de calitate mai proastă?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Oare ai accepta mai curând lucrurile bune, ori pe cele rele?

HIPPIAS Lucrurile bune.

SOCRATE Oare ai accepta mai curând picioare care să șchioapete voluntar, sau involuntar?[26]

HIPPIAS Voluntar.

SOCRATE Oare șchiopătatul nu-i un defect și o dizgrație? d

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Dar vederea slabă nu-i un defect al ochilor?

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Ce fel de ochi ai prefera și cu care ai vrea să trăiești? Cu cei cu care vezi slab și greșit voluntar, sau involuntar?

HIPPIAS Ochii cu care văd prost voluntar.

SOCRATE Așadar, consideri că părțile tale care realizează acțiuni rele în mod voluntar sunt mai bune decât cele care le realizează involuntar?

HIPPIAS Pe acelea le consider mai bune, da.

SOCRATE Așadar pe toate – într-un cuvânt – urechi, nas, gură și toate organele de simț, atunci când fără voie realizează acțiuni e rele, nu merită să le posedăm, fiind ele defectuoase, în vreme ce pe acelea care realizează acțiunile rele respective voluntar merită să le posedăm, ca fiind ele bune.

HIPPIAS Așa mi se pare.

SOCRATE Dar oare e mai bine să ai de-a face cu instrumente cu care realizezi lucruri rele voluntar, sau cu care le realizezi involuntar – de exemplu, o cârmă, cu care cineva va cârmi rău involuntar e mai bună decât una cu care cineva face asta voluntar?

HIPPIAS E mai bună cârma cu care cârmești rău voluntar.

SOCRATE Nu-i la fel și cu un arc, cu o liră, cu flautele și cu tot 375 a restul?

HIPPIAS E adevărat.

SOCRATE Bun, dar e mai bine dacă posezi un cal a cărui fire e astfel încât să poți călări rău în mod voluntar, sau unul cu care faci asta involuntar?

HIPPIAS În mod voluntar.

SOCRATE Căci e mai bun.

HIPPIAS Da.

SOCRATE La fel și în cazul unui câine și al tuturor animalelor?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Bun, dar e mai bine să posezi sufletul unui arcaș care
b își ratează ținta voluntar, sau unul care o ratează involuntar?

HIPPIAS Care o ratează voluntar.

SOCRATE Cumva și acest suflet este mai bun – la mânuirea arcului?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Și deci un suflet care ratează involuntar e mai defectuos decât unul care o face voluntar?

HIPPIAS Da, cel puțin în cazul mânuirii arcului.

SOCRATE Dar în medicină? Oare sufletul care în mod voluntar produce ceva rău în trupul pacientului e mai priceput la medicină?[27]

HIPPIAS Da.

SOCRATE Așadar, în această artă el e mai bun decât cel care nu e astfel.

HIPPIAS E mai bun.

SOCRATE Or, nu-i sufletul mai priceput la liră, la flaut și la toate
c celelalte arte și științe acela care, fiind mai bun, realizează acțiuni rele, urâte și greșește voluntar, în vreme ce sufletul care greșește involuntar nu-i el mai defectuos?

HIPPIAS Pare-se.

SOCRATE Dar am accepta mai degrabă suflete ale unor sclavi care greșesc voluntar decât pe cele care greșesc și fac rele involuntar, considerând că primele sunt mai bune în această privință.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Dar sufletul nostru n-am vrea să fie cât mai bun?

HIPPIAS Ba da.

d SOCRATE Atunci nu va fi el mai bun, dacă face rău și greșește voluntar, decât dacă o face involuntar?

HIPPIAS Ar fi îngrozitor, Socrate, dacă cei care comit nedreptăți voluntar ar fi mai buni decât cei care le comit involuntar!

SOCRATE Însă așa se pare că rezultă, cel puțin din cele spuse.

HIPPIAS Mie unuia nu mi se pare!

VII

SOCRATE Am crezut, Hippias, că și ție ți se par lucrurile astfel. Însă, răspunde-mi din nou: dreptatea nu este fie o putere, fie o știință, fie ambele? Sau nu-i necesar ca dreptatea să fie măcar una dintre astea? e

HIPPIAS Da.[28]

SOCRATE Dar oare, dacă dreptatea e o putere a sufletului, sufletul mai puternic e mai drept? Căci un asemenea suflet ne-a apărut a fi mai bun, prietene dragă.

HIPPIAS Ne-a apărut.

SOCRATE Dar ce spui despre știință? Oare sufletul mai înțelept nu-i mai drept, în timp ce sufletul mai ignorant e mai nedrept?[29]

HIPPIAS Ba da.

SOCRATE Dar dacă el e ambele /înțelept și puternic/? Sufletul care le posedă pe ambele – știință și putere – nu-i mai drept, iar cel mai ignorant nu-i mai nedrept? Nu-i obligatoriu să fie astfel?

HIPPIAS Pare-se.

SOCRATE Atunci sufletul mai puternic și mai înțelept ne-a apărut mai bun și cu mai multă putere să le facă atât pe cele frumoase, cât și pe cele urâte în orice activitate? 376 a

HIPPIAS Da.

SOCRATE Când deci el comite fapte urâte, le comite voluntar datorită puterii și științei. Or, acestea apar ca fiind proprietățile dreptății, fie ambele, fie una dintre ele.

HIPPIAS Verosimil.

SOCRATE Însă a comite nedreptăți înseamnă a face fapte rele, a nu comite nedreptăți înseamnă a face fapte frumoase.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Atunci sufletul mai puternic și mai bun, atunci când va comite nedreptăți, le va comite voluntar, în timp ce sufletul defectuos – involuntar?

HIPPIAS Așa arată.

b SOCRATE Prin urmare, un om bun este cel care are un suflet bun, un om rău e acela care are un suflet rău?

HIPPIAS Da.

SOCRATE Ține deci de omul bun să facă nedreptăți voluntar, dacă omul bun are un suflet bun, în timp ce ține de omul rău să le facă involuntar.

HIPPIAS Are, desigur, omul bun un astfel de suflet.

SOCRATE Rezultă că omul care greșește și face fapte urâte și nedrepte în mod voluntar, Hippias – în cazul când există un asemenea om[30] –, n-ar putea fi altul decât omul bun!

HIPPIAS Nu pot să fiu de acord cu tine, Socrate, în acest caz!

c SOCRATE Nici eu cu mine, Hippias! Însă e necesar ca așa să ne apară lucrurile în baza raționamentului, cel puțin în acest moment. Cum spuneam mai demult, eu rătăcesc într-o parte și-ntr-alta și niciodată nu-mi păstrez neschimbată opinia. Nu-i desigur de mirare că eu rătăcesc, nici că face la fel oricare alt profan. Dar dacă și voi, înțelepții, rătăciți, e deja îngrozitor pentru noi – ca nici măcar când venim la voi să nu ne oprim din rătăcirea noastră.

PROTAGORAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

1. A afla dacă calitatea umană în genere și mai ales dacă „virtutea politică" (aptitudinea de a fi un bun om de stat) pot fi ameliorate printr-o formă de învățământ sistematic, precum este cazul cu cultura generală sau cu diferitele științe sau arte, și, dacă da, a ști *cine* trebuie să fie folosit drept „profesor de virtute", iată tema dialogului platonician de tinerețe *Protagoras*. Sunt destule motive să credem că tema era intens dezbătută atât pe vremea lui Socrate, cât și mai târziu și că sofiștii erau cei care o puseseră în discuție. Mai târziu, în *Menon*, Platon va aborda în termeni diferiți aceeași temă („dacă virtutea se poate învăța"). Dialogul *Protagoras* pune în scenă, așadar, o astfel de dispută pe tema amintită între un Socrate încă tânăr (circa 36 de ani) și deja venerabilul sofist Protagoras. (Momentul discuției ar fi anul 433/2, crede NAILS, 441.) „Pune în scenă" la modul propriu, căci dialogul este, în bună măsură, o încântătoare „piesă de teatru", printre cele mai reușite ale lui Platon, plină de viață și mișcare și cu numeroase accente satirice și sugestii pline de tâlc ale atmosferei. În ea Protagoras și Socrate joacă rolurile principale; alături de ei mai „joacă" tinerii Hippocrates sau Alcibiade, cât și sofiștii „secunzi", Prodicos din Cos și Hippias din Elis. Unii autori chiar s-au gândit că scenele din dialogul *Protagoras* s-ar fi putut

inspira dintr-o comedie (din care ni s-au păstrat doar câteva fragmente) despre sofiști scrisă de comediograful Eupolis, care a câștigat premiul I în 421 (ARIETI&BARRUS, 8). Mai mult, aceiași autori au aflat analogii între structura dialogului și aceea a unei piese din Vechea Comedie atică, având în vedere și răsturnarea de situație neașteptată de la sfârșit.

2. Într-o scurtă conversație introductivă dintre Socrate și un amic nenumit, primul reamintește de disputa avută în cursul zilei cu marele sofist Protagoras și de faptul că i-a dat atenție acestuia mult mai mult decât frumosului june Alcibiade (de care era îndrăgostit, după cum se cunoaște din *Alcibiade*). În continuare, Socrate relatează cum, cu noaptea în cap, a fost trezit de tânărul Hippocrates, care, plin de entuziasm, l-a anunțat despre prezența în oraș a marelui sofist Protagoras și l-a rugat să-l prezinte acestuia, deoarece, spunea tânărul, el personal nu s-ar abține de la nici o cheltuială pentru a-i deveni elev. Fiind încă devreme pentru întâlnirea cu sofistul, Socrate îl supune pe Hippocrates unui tir de întrebări și constată că acesta nu prea știe ce învățătură predă un sofist (deși crede că ea are legătură cu retorica) și nici dacă aceasta e bună sau păguboasă, fiind totuși dispus să cheltuiască oricât de mult pentru a o dobândi. Cu totul altfel ar fi stat lucrurile, crede Socrate, dacă Hippocrates ar fi dorit să ajungă medic sau sculptor; atunci ar fi știut exact ce dorește să învețe și cine este cel mai calificat să-i fie dascăl. Se sugerează că între artele tehnice și arta sofistului este o diferență considerabilă și că, tocmai din pricina acestei diferențe, cea din urmă este suspectă.

În fine, cei doi ajung la casa nababului Callias, unde e găzduit Protagoras. Reușesc să dejoace vigilența portarului, care nu voia inițial să-i lase să intre, deoarece îi credea sofiști – un soi de oameni pe care el îl disprețuia. Urmează descrierea pitorească a cortegiului de fani, care, întocmai unui cor bine îndrumat, îl însoțesc pe Protagoras care peripatetizează în portic. În altă parte a porticului, șezând pe un tron, sofistul Hippias vorbește discipolilor săi, în timp

ce dintr-o cameră învecinată răsună indistinct vocea altui sofist celebru, Prodicos.

Socrate îi declară lui Protagoras că Hippocrates dorește să-i vorbească și îl întreabă dacă preferă să se întrețină cu el în privat sau în public. Protagoras susține că sofiștii din vechime își ascundeau arta lor sub camuflajul poeziei, precum Homer, Hesiod sau Simonides, ori sub acela al gimnasticii, muzicii ori al misterelor, de teama de a nu fi persecutați. Dar el, Protagoras, recunoaște deschis că este un sofist; totuși, a scăpat cu bine de-a lungul atâtor ani de când își practică profesia. Astfel că el va discuta în public despre arta sa.

Apoi Protagoras admite că ceea ce el oferă drept învățătură contra bani celor care vor să învețe ceva de la el este: „arta politică și promisiunea de a-i face pe oameni cetățeni buni", cu alte cuvinte, „virtutea politică" (319a).

În acest moment, Socrate își formulează teza sa de plecare, prin care contestă rolul asumat de Protagoras: *arta politică, ca și virtutea politică* – susține el – *nu pot fi învățate sau predate, spre deosebire de artele obișnuite, tehnice, sau de științe.* Două argumente empirice aduce Socrate în sprijinul acestei teze: mai întâi că, atunci când în adunările publice ateniene sunt în joc chestiuni tehnice, se recurge numai la anumiți experți; în schimb, atunci când se discută despre marile probleme politice, orice cetățean, indiferent de poziție socială, de instrucție sau de vârstă, se crede îndreptățit să intervină în dezbatere. De unde rezultă că virtutea politică nu se învață, deoarece atenienii, care ar fi „înțelepți" (*sophoí*), demonstrează prin comportamentul lor că ea nu se poate învăța. În al doilea rând, Socrate notează faptul că marii bărbați de stat, precum Pericle, nu au reușit să transmită copiilor lor propriile virtuți politice, de unde din nou ar rezulta că virtutea nu se poate învăța.

Protagoras nu este de acord cu poziția lui Socrate. El răspunde cu un mit despre crearea omului. Mitul povestește că, după aptitudinile tehnice, date omului de Prometeu, aptitudini pe care le furase împreună cu focul de la Atena și Hefaistos, omul a mai primit în dar de la Zeus, prin intermediul lui Hermes, „pudoarea" sau

„respectul" (*aidós*) și „simțul dreptății" (*díke*), fără de care ar fi rămas incapabil să supraviețuiască, deoarece ar fi rămas pe vecie o ființă asocială. Abia în urma darului lui Zeus oamenii au devenit capabili să întemeieze societăți. Spre deosebire însă de aptitudinile tehnice (distribuite fiecare în parte numai unora), respectul și simțul dreptății au fost distribuite *tuturor oamenilor*, chiar dacă nu tuturor *în mod egal*, și de aceea tocmai – spune Protagoras – orice om are capacitatea de a se pronunța în afacerile publice.

Pe de altă parte – explică apoi Protagoras – simplul fapt că oamenii se străduiesc să le dea copiilor lor o educație cât mai bună arată că, în fapt, virtuțile civice și politice sunt educabile. Desigur, ele nu pot fi învățate de către toți în aceeași măsură, deoarece firile nu sunt identice, tot așa cum nici talentul la flaut nu este distribuit în mod egal, iar copiii flautiștilor nu posedă în mod obligatoriu măiestria părinților, dar totuși pot învăța să cânte cât de cât.

Urmează o confruntare dialectică a lui Socrate cu Protagoras pentru a se clarifica conceptul de virtute. Oare virtuți precum dreptatea, pietatea, înțelepciunea sunt nume diferite pentru o aceeași entitate, sau sunt entități distincte, precum părțile unui obraz? – întreabă Socrate. S-ar părea că sunt distincte, dar atunci – pare să rezulte mai departe – ele rămân cel puțin foarte asemănătoare, dacă nu chiar identice, deoarece o pietate injustă ar fi impietate. La fel, înțelepciunea pare să presupună dreptatea, căci o înțelepciune injustă nu e înțeleaptă. Mai mult, deoarece atât înțelepciunea, cât și cumințenia au drept contrariu neghiobia, ar rezulta că înțelepciunea și cumințenia sunt identice, deoarece un lucru nu poate avea decât un singur contrar; în consecință, se contrazice teza de pornire asupra diversității virtuților. Socrate identifică apoi binele cu utilul. Formula este acceptată imediat de Protagoras, care explică într-un discurs mai lung identitatea dintre bine și util în baza relativismului său epistemologic: fiecare numește „bine" ceea ce îi este de folos.

Confruntarea dialectică se întrerupe, deoarece Socrate se arată nemulțumit de lungimea discursurilor (*makrología*) lui Protagoras, care, la rândul lui, dă a înțelege că nu-i convin în schimb răspunsurile

scurte la întrebări (*brachylogía*), cerute de Socrate. Disputa e pe punctul să fie abandonată definitiv, dar, la insistențele celor prezenți (printre care gazda Callias, Alcibiade, Prodicos, Hippias, Critias), care nu vor să piardă „reprezentația", cei doi consimt să discute în continuare.

Protagoras propune atunci interpretarea unor versuri de Simonides din Cos, un vechi poet cu reputație de înțelept. El crede a fi descoperit o contradicție între o afirmație a acestuia că „e greu să devii om bun" și reprosul adresat de același Simonides înțeleptului Pittacos, care susținuse că „e greu să fii om bun". Socrate însă intră în jocul interpretativ și, mai întâi, neagă că ar fi vorba despre o contradicție reală (deoarece „a fi" și „a deveni" sunt noțiuni diferite), apoi, apelând la competența lui Prodicos în analiza semantică, încearcă o interpretare de o ingeniozitate excesivă. Printre altele, pentru a-și legitima preferința pentru *brahilogie*, Socrate susține, de asemenea împotriva evidenței, că cele mai înțelepte și învățate popoare din Grecia sunt *cretanii* și *spartanii*, care însă își disimulează înțelepciunea sub formulări lapidare. În final, Socrate încearcă, forțând topica textului, să dovedească faptul că Simonides ar fi susținut chiar teza socratică că nimeni nu face răul de bunăvoie.

Urmează cel de-a doua înfruntare dialectică dintre Protagoras și Socrate, care reia cercetarea asupra unității sau a multiplicității virtuților și, în fond, a esenței lor. Protagoras admite că înțelepciunea, cumințenia, dreptatea și pietatea sunt asemănătoare, dar crede că curajul este diferit, având o notă non-intelectuală. Pentru a respinge această teză, Socrate, după ce a stabilit că binele este plăcere și că alegerile noastre între bine și rău se bazează, în fapt, pe un calcul al plăcerilor și suferințelor prezente și anticipate, îl face pe sofist să admită că o anumită știință sau cunoaștere prezidează chiar și curajul (care astfel nu mai pare prea diferit de celelalte virtuți).

Concluzia dialogului este însă cu totul neașteptată: teza finală, *virtutea este știință*, îl plasează pe Socrate pe o poziție contrară celei asumate la început – că virtutea nu se poate învăța –, deoarece este limpede că *orice știință se poate învăța*. Dar și Protagoras pare a-și fi inversat fără voie punctul de vedere inițial: căci, în cadrul ultimei

confruntări, el a încercat să reziste ideii că virtutea (sau măcar o parte a ei precum curajul) e o știință sau o cunoaștere. Or, inițial, *el susținuse că virtutea poate fi învățată*, ceea ce se potrivea cu faptul că ea ar fi, în definitiv, un fel de știință, adică tocmai ceea ce, în urmă, el a negat. Constatând încurcătura, cei doi adversari de dialog se despart cu câteva politețuri.

3. Iată acum care cred că ar fi cel mai plauzibil sens al acestui neobișnuit dialog, pe care trebuie să-l presupunem scris la câteva decenii după scena pe care o prezintă, câțiva ani după moartea lui Socrate (399). Tânărul Hippocrates sosește de dimineață plin de entuziasm la Socrate, dorind ca acesta să-l prezinte lui Protagoras pentru a învăța de la el virtutea politică. Socrate este dezamăgit de tânăr. El crede că virtutea se poate într-adevăr învăța, deoarece, după el, ea este știință, dar e de părere că nu Protagoras și sofiștii sunt autenticii profesori ai ei, ci, pesemne, *mai curând el însuși*. N-o poate spune de-a dreptul însă și atunci trebuie să-l determine pe tânăr s-o afle singur. O luptă pentru „sufletul lui Hippocrates" – iată sensul demersului lui Socrate din *Protagoras*!

Ajuns înaintea lui Protagoras, care afirmă că virtutea se poate învăța, Socrate se arată sceptic și oferă exemplul atenienilor: el personal *nu afirmă* că virtutea *nu se poate învăța deloc*, ci îi ia ca martori pe atenieni: aceștia, care ar fi „înțelepți" (*sophoí*), se comportă *ca și când* virtutea nu s-ar putea învăța, deoarece la ei oricine, „deopotrivă dulgher, fierar, cizmar, negustor, marinar, bogat, sărac, nobil, om de rând se duce la tribună ca să-și spună opinia despre guvernarea cetății" (319d). Altfel fac însă atenienii în chestiuni tehnice, atunci când cer sfatul unor experți. Evident, cititorul atent și la curent cu opiniile defavorabile ale lui Socrate și ale lui Platon la adresa democrației și politicii ateniene înțelege bine că, pentru Socrate, atenienii *nu* sunt deloc *sophoí* și deduce că este o nebunie a încredința (așa cum fac ei) cetatea primului venit, care ignoră de unde a achiziționat arta politicii pe care pretinde, desigur în mod eronat, că o posedă, eventual după ce a mai luat și lecții de retorică, fie și cu o somitate ca Protagoras.

În continuare, toată disputa lui Socrate cu Protagoras, cât și interpretarea poeziei lui Simonides vor avea ca țintă: a) să demonstreze că sofistul nu poate fi un profesor al virtuții, deoarece nu are un concept clar despre aceasta și părțile ei; b) să arate că virtutea (inclusiv curajul) se bazează pe știință și sunt știință; c) să arate că, prin urmare, nimeni nu va face răul voluntar și cu știință, ci numai din neștiință, în urma unui calcul greșit și luând răul drept bine; d) că acest principiu are garanția înțelepților din vechime, precum Simonides.

De unde și deznodământul care, departe de a fi aporetic, este unul destul de limpede, dacă este descifrat corespunzător și dacă dorim *să citim printre rânduri*: inițial deci Socrate nu a susținut că *virtutea nu se poate învăța defel*, ci numai că *ea nu se poate învăța de la dascăli ca Protagoras și în condițiile cetății democratice, așa cum este Atena*[1]; acum, în final, el va da de înțeles că virtutea, totuși, *se poate învăța*, dar numai de la profesori care caută adevărul precum *Socrate însuși* și, eventual, în condițiile unor cetăți unde grupul conducător va forma o elită de înțelepți. Tema va fi dezvoltată mult mai târziu în *Republica* cu o metodă filozofică superioară, dar fără a-i altera fundamentul. De aceea, Socrate își inversează poziția numai aparent. Cât despre Protagoras, el își închipuia în mod iluzoriu că predă virtutea politică, pentru că nu-i înțelegea esența; în realitate, el nu are capacitatea să predea virtutea, dacă ea este interpretată în conceptul ei autentic, de știință, astfel încât, pentru a-și apăra profesia, se vede nevoit să reziste acestei ultime teze, susținând în final că virtutea nu se poate învăța deloc. În ultimă instanță, disputa dintre Socrate și Protagoras este expresia conflictului ideologic dintre criticii și apărătorii democrației și ai educației corespunzătoare. Iar sensul dialogului pare a fi unul profund politic, de critică la adresa democrației ateniene și a principiilor educative pe care aceasta se întemeiase. Este critica unui om care, în primii ani ai secolului al IV-lea, cântărea și judeca retrospectiv, nu întotdeauna imparțial, falimentul cetății sale, care îi ucisese în mod nedrept maestrul.

1. Vezi și ROMILLY, 46; ALLEN 2.

PROTAGORAS

[SAU SOFIȘTII; DIALOG DE PREZENTARE]

UN PRIETEN SOCRATE HIPPOCRATES PROTAGORAS
ALCIBIADE CALLIAS CRITIAS PRODICOS HIPPIAS

I

309 a PRIETENUL Ei, Socrate, de unde-mi răsari? Sau e limpede că de la vânătoarea frumuseții în floare a lui Alcibiade?[1] Într-adevăr, văzându-l alaltăieri, mi s-a părut încă un bărbat frumos – însă, fie vorba între noi, e un bărbat totuși, deja cu destulă barbă.

b SOCRATE Și ce dacă? Nu-l lauzi pe Homer care a zis că cea mai grațioasă tinerețe este când mijește barba?[2] E cazul de-acum al lui Alcibiade.

PRIETENUL Bun, și acum? De la el vii? Și cum se poartă tânărul cu tine?

SOCRATE Bine, cred, iar cel mai binevoitor mi-a fost chiar azi: căci a spus multe în favoarea mea, ca să mă ajute...; da, adineaori m-am despărțit de el. Totuși vreau să-ți spun ceva straniu: deși era de față, nu i-am dat atenție, ba chiar am uitat adesea de el.

c PRIETENUL Și ce lucru într-atât de grav s-a petrecut cu tine și cu el? Căci cu siguranță n-ai întâlnit pe unul mai frumos, cel puțin în această cetate!

SOCRATE Ba da, pe unul cu mult mai frumos!

PRIETENUL Ce spui? Era localnic, sau străin?

SOCRATE Străin.

PRIETENUL De unde de loc?

SOCRATE Din Abdera.

PRIETENUL Și atât de frumos ți s-a părut străinul, încât ți s-a înfățișat mai frumos decât fiul lui Cleinias?

SOCRATE Cum să nu se înfățișeze, dragule, maxima înțelepciune ca mai frumoasă?

PRIETENUL Așadar, ești aici după ce ai întâlnit vreun înțelept?

SOCRATE Cu siguranță, cel puțin dintre oamenii de azi, l-am d
întâlnit pe cel mai înțelept, dacă îl consideri cel mai înțelept pe Protagoras.[3]

PRIETENUL O, ce spui? Protagoras e la noi?

SOCRATE Deja-i a treia zi de când e.

PRIETENUL Și vii după ce abia te-ai întreținut cu el?

SOCRATE Da, după ce am spus și am ascultat o mulțime de 310 a
lucruri.

PRIETENUL De ce nu ne povestești întâlnirea, dacă nu te împiedică ceva, așezându-te aici și punându-l să se scoale pe băiatul ăsta?

SOCRATE Cu totul de acord, și veți avea recunoștința mea, dacă mă ascultați.

PRIETENUL Și tu pe a noastră, dacă vorbești.

SOCRATE Dublă recunoștință, deci! Atunci ascultați.

II

Astă-noapte, pe când abia se crăpa de ziuă, Hippocrates, fiul lui Apollodoros și fratele lui Phason, bate tare de tot la ușa mea cu bastonul. Cineva îi deschide, iar el îndată năvălește înăuntru stri- b
gând: „Socrate, ești treaz sau dormi?" Eu îi recunosc vocea și zic: „Ăsta-i Hippocrates! Nu cumva vii cu o veste rea?" „Deloc, zice; vești n-am decât bune." „Așa fie! zic. Dar ce-i și pentru ce ai venit la ora asta?" Vorbește stând în picioare alături de mine: „Tocmai a venit Protagoras!" „Da, zic, a venit alaltăieri. Dar tu abia acum ai aflat?", zic eu. „Pe zei, am aflat aseară", zice și, în același timp bâjbâind

c după pat, se așază pe el la picioarele mele. „Aseară m-am întors târziu de tot acasă de la Oinoe. Căci îmi fugise Satyros, sclavul. Și, desigur, aveam de gând să te anunț că mă pregăteam să-i iau urma, dar am uitat din nu știu ce alt motiv. După ce însă ne-am întors acasă, am cinat și eram gata de culcare, abia atunci mi-a spus
d frate-meu că Protagoras tocmai sosise. Am avut intenția să vin la tine pe loc, dar apoi mi-am dat seama că era prea târziu în noapte. Dar îndată ce *somnul mi-a luat oboseala*[4], m-am sculat și, așa cum eram, m-am grăbit încoace." Eu, recunoscându-i ardoarea și emoția, îi zic: „Pesemne că ți-a făcut un rău Protagoras?" Râde: „Da, pe zei, Socrate, fiindcă el singur e înțelept și pe mine nu mă face la fel!" „Pe Zeus, zic, dacă-i vei da bani și-l vei convinge /cu ei/, te va face înțelept și pe tine." „O, Zeus și voi, zei, dacă numai de asta ar depinde! exclamă el. Căci nimic n-aș cruța din banii mei, nici din cei
e ai prietenilor mei! Tocmai de asta și vin acum la tine, ca să pui o vorbă bună pentru mine la el. Căci, pe de o parte, sunt și prea tânăr, pe de alta, nici nu l-am văzut vreodată pe Protagoras și nici nu l-am ascultat, deoarece eram încă un copil când a sosit aici data trecută. Însă toți, Socrate, îl laudă pe acest om și declară că-i cel mai înțelept dintre toți, când e să vorbească! De ce atunci nu ne-
311 a am duce la el, ca să-l prindem în casă? Locuiește, pe cât am auzit, la Callias, fiul lui Hipponicos.[5] Haide, să mergem!"

Zic: „Să nu mergem încă acolo, dragul meu, căci e devreme. Ci să ne sculăm și să ne plimbăm prin curte și să ne petrecem timpul dându-i ocol, până ce s-ar face lumină. Apoi vom merge. De altfel, de cele mai multe ori Protagoras se întreține /cu lumea/ înăuntru, astfel încât fii pe pace: e probabil că o să-l prindem în casă."

III

Ne sculăm noi după asta și începem să ne plimbăm prin curte. Iar
b eu, ca să pun la încercare tăria sufletească a lui Hippocrates, mă apuc să-l cercetez și să-l întreb:

„Spune, Hippocrates, zic, intenționezi acum să te duci la Protagoras și să-i plătești bani drept simbrie pentru învățătura ta; ei bine, la cine crezi că te duci și ce anume vrei să devii? Să zicem că te-ai gândi să te duci la tizul tău, Hippocrates din Cos, din neamul lui Asclepios, ca să-i plătești bani drept simbrie pentru învățătura ta, și cineva te-ar întreba: «Spune-mi, Hippocrates, urmează să-i plătești o simbrie lui Hippocrates; la ce calitate a lui te vei uita când vei face asta?» Ce i-ai răspunde?" c

„I-aș răspunde, zice, că la calitatea de medic."

„Cu ce scop? Ce intenție ai să devii tu însuți?"

„Medic."

„Dar dacă te-ai gândi să te duci la Polycleitos din Argos sau la Fidias din Atena și să le plătești o simbrie pentru tine însuți și dacă cineva te-ar întreba: «La ce calitate a lui Polycleitos și lui Fidias[6] te vei uita când ai de gând să le plătești simbria?»"

„Aș spune că le-o voi plăti în calitatea lor de sculptori."

„Cu ce scop? Ce anume vrei să devii?"

„Limpede: un sculptor."

„De acord, spun eu. Acum însă eu și cu tine ne ducem la Protagoras și suntem gata să-i plătim o simbrie pentru învățătura ta, dacă banii noștri vor ajunge și îl vom convinge cu ei; iar dacă nu, vom adăuga și banii prietenilor. Dar dacă cineva, văzându-ne atât de tare zoriți, ne-ar întreba: «Spuneți-mi, Socrate și Hippocrates, atunci când aveți de gând să-i dați bani lui Protagoras, la ce calitate a sa vă uitați?» Ce i-am putea răspunde? Ce alt nume auzim că-i e atribuit lui Protagoras, așa cum lui Fidias îi e atribuit numele de «sculptor» și lui Homer – acela de «poet»? Ce lucru asemănător auzim spunându-se despre Protagoras?"[7] d e

Zice: „Lumea îi spune lui «sofist»[8], Socrate."

„Așadar mergem la el ca să-i plătim bani în calitatea lui de sofist?"

„Într-adevăr."

„Dacă însă cineva te-ar mai întreba: «Cu ce scop mergi la Protagoras? Ce intenționezi să devii tu însuți?»" 312 a

Roșește (se luminase deja și se vedea): „Dacă e să păstrăm asemănarea cu spusele de dinainte, zice – e clar: merg la el ca să devin un sofist."

„Pe zei! spun. Nu te-ai rușina să te prezinți înaintea grecilor drept un sofist?"

„Ba da, pe Zeus, m-aș rușina, Socrate, dacă trebuie să-mi spun gândul."[9]

„Însă nu cumva tu consideri că învățătura care-ți va veni de la Protagoras nu va fi de felul acesta, ci de felul celei pe care ai căpă-
b tat-o de la profesorul de gramatică, de la cel de cithară și de la cel de gimnastică? Fiindcă pe fiecare dintre aceste discipline le-ai învățat nu ca să dobândești o profesie și să devii un artizan, ci ca să devii un om bine educat, așa cum se cuvine unui neprofesionist și unui om liber."[10]

„Chiar de acest fel mi se pare, zice, că e mai curând învățătura ce-o voi primi de la Protagoras."

IV

„Știi, sau îți scapă ce urmează să faci acum?" zic.

„În legătură cu ce?"

„Că urmează să-ți încredințezi sufletul ca să fie îngrijit de un
c sofist, precum spui. Însă m-aș mira să știi ce este acela un sofist. Or, dacă ignori asta, nu știi nici cui îi oferi sufletul, nici dacă-l oferi pentru ceva bun sau rău.

Zice: „Cred că știu/ce este un sofist/."

„Spune, deci, ce crezi că este sofistul?"

„Eu cred, așa cum numele i-o arată, că este acela care-i cunoscător al lucrurilor înțelepte."[11]

„Însă, spun eu, asta se poate afirma și despre pictori și despre
d tâmplari, că sunt cunoscători ai lucrurilor înțelepte.[12] Dar dacă ne-ar întreba cineva ce fel de lucruri înțelepte cunosc pictorii, am răspunde că sunt acelea care conduc la facerea imaginilor și tot așa mai departe. Dar dacă cineva ar întreba ce lucruri înțelepte cunoaște sofistul, ce i-am răspunde? Peste ce fel de facere este el stăpân?"

„Ce altceva am spune, Socrate, că-i sofistul, decât că-i stăpân peste a te face un vorbitor grozav de bun!"[13]

„Probabil că-i adevărat, vom zice, totuși nu-i suficient. Căci răspunsul ne mai pretinde o întrebare: care e subiectul în legătură cu care sofistul te face un vorbitor grozav de bun? De exemplu, citha- e
ristul cu siguranță te face să vorbești grozav de bine în legătură cu subiectul pe care el îl cunoaște – despre arta citharei, nu-i așa?"

„Da."

„Bine. Dar despre ce subiect te face sofistul să vorbești grozav de bine? E clar că despre acela pe care el îl cunoaște?"

„Verosimil."

„Atunci care e acel subiect pe care îl cunoaște sofistul și pe care-l face și pe elevul său să-l cunoască?"

„Pe Zeus, zice, asta nu mai știu să spun!"

Zic eu după asta: „Știi atunci la ce pericol te expui urmând 313 a
să-ți încredințezi sufletul? Dacă ar fi trebuit să-ți încredințezi trupul cuiva, riscând să devină fie bun, fie rău, ai fi cercetat mult timp dacă trebuie sau nu să i-l încredințezi; i-ai fi chemat și pe prieteni la sfat, și pe rude, chibzuind multe zile. Dar în legătură cu ceea ce consideri mai valoros decât trupul – sufletul – și de care depinde să faci bine sau rău tot ce-i al tău, atunci când sufletul devine bun sau rău, în legătură cu el tu nu te-ai sfătuit nici cu tatăl, nici cu fra- b
tele tău, nici cu vreunul dintre noi, prietenii tăi, dacă trebuie să-i încredințezi sau nu sufletul tău acestui străin sosit aici; ci, auzind abia aseară de el, vii în zori, fără să vorbești și să te sfătuiești cu nimeni, dacă trebuie sau nu să i te încredințezi pe tine! În schimb, ești gata să cheltuiești banii tăi și ai prietenilor tăi, ca și când deja știi că trebuie mai presus de orice să i te alături lui Protagoras, pe care nici nu-l cunoști, precum spui, nici nu l-ai probat vreodată. Îl numești sofist, dar ce-i acela un sofist, omul căruia te vei încredința c
pe tine însuți, se pare că n-ai idee!"

După ce mă ascultă, zice: „Din câte spui, Socrate, se pare că așa stau lucrurile"

„Oare sofistul, Hippocrates, se întâmplă să fie un negustor sau un precupeț de alimentele cu care se hrănește sufletul? Căci mie mi se pare că unul de acest fel e el."

„Însă, Socrate, cu ce se hrănește sufletul?"

„Cu învățături, desigur, zic. Și să băgăm de seamă ca sofistul, care laudă ceea ce vinde, să nu ne înșele, precum fac cei care vând hrana trupului – negustorul și precupețul. Căci nici ei înșiși nu știu
d despre alimentele pe care le aduc la piață ce-i bun și ce nu pentru corp, dar laudă totul când vând, nici cei care cumpără de la ei nu știu, în afară de cazul când cineva ar fi un maestru de gimnastică sau un medic. La fel și cei care cutreieră cetăți pentru comerț cu învățături pe care le vând celui care tot timpul le dorește: își laudă întreaga marfă, dar probabil, dragul meu, că și unii dintre ei ignoră
e ce-i bun și ce-i rău pentru suflet din ceea ce vând. La fel stau lucrurile și cu cei care cumpără de la ei, afară doar dacă cineva nu-i un medic al sufletului. Așadar, dacă se întâmplă ca tu să fii un cunoscător al acestor lucruri, știind ce-i bine și ce-i rău, vei cumpăra în siguranță învățături și de la Protagoras, și de la oricare altul. Dar
314 a dacă nu ești așa ceva, ai grijă, iubite, să nu-ți joci la zaruri ceea ce ai mai prețios și să nu cazi în primejdie. Căci e mult mai mare primejdia când cumperi învățături decât atunci când cumperi alimente. Într-adevăr, cel care cumpără alimente și băutură de la un precupeț și un negustor are putința să le transporte în alte vase și, înainte de a le primi în corp, spre a le bea sau mânca, le poate lăsa acasă; iar acolo are putința să primească un sfat, chemându-l pe cel care se pricepe să-i spună ce trebuie mâncat sau băut și ce nu, și în ce cantitate, și când. Încât, nu-s mari primejdii la cumpărare. Însă învățăturile nu-i cu putință să le transporți în alte vase; fiindcă, odată ce
b ai dat banii, e necesar să iei învățătura în chiar sufletul însuși și, învățând-o, să pleci fie cu o pagubă, fie cu un folos. Astfel de lucruri, deci, să cercetăm laolaltă și cu cei mai în vârstă decât noi.[14] Căci noi suntem încă prea tineri ca să decidem asupra unei chestiuni atât de importante.

Acum însă, după cum ne-am pornit, haide să mergem și să-l ascultăm pe omul acesta; apoi, după ce-l vom fi ascultat, să ne consul-
c tăm și cu alții. Căci Protagoras nu-i singur acolo, ci e și Hippias din Elis, cred că și Prodicos din Cos[15]; și sunt și mulți alți înțelepți."

V

Crezând noi că-i nimerit asta, plecăm. Ajunși acolo și oprindu-ne
înaintea porții, ne-am întreținut despre un oarecare subiect, care
ni se ivise pe drum. Pentru ca subiectul să nu rămână neisprăvit,
ci să intrăm după ce-l vom fi încheiat, ne opriserăm înaintea porții
și am discutat până ce ne-am pus de acord între noi. Cred că por-
tarul, un eunuc, ne-a auzit; însă din cauza mulțimii sofiștilor era d
pesemne supărat pe cei care intrau în casă. Batem, deci, la ușă, el
deschide și, văzându-ne, spune: „Ah, niște sofiști! Patronul e ocu-
pat." Și în același timp trântește ușa cu ambele mâini, cu toată
puterea pe care o avea. Noi batem din nou la ușă, iar el, cu ușa
închisă, ne spune în chip de răspuns: „N-ați auzit, voi aceștia, că
patronul n-are timp?" „Prietene, zic eu, noi nici nu venim la Callias,
nici sofiști nu suntem. Hai, deschide-ne! Am venit fiindcă avem e
nevoie să-l vedem pe Protagoras. Anunță-ne!" Lăsându-se greu,
omul ne deschide ușa.

Intrăm noi și-l descoperim pe Protagoras plimbându-se prin
portic. Alături de el se plimbau, într-o parte a sa, Callias, fiul lui
Hipponicos, fratele lui din partea mamei, Paralos, fiul lui Pericle, 315 a
și Charmides, fiul lui Glaucon; de cealaltă parte se plimbau celă-
lalt fiu al lui Pericle, Xantippos, Philippides, fiul lui Philomelos, și
Antimoiros din Mende, care-i cel mai renumit dintre discipolii lui
Protagoras și care învață ca să profeseze ca sofist.[16] Cei care, înapoia
acestora, îi urmau, ascultând ce se spunea, păreau a fi străini cei
mai mulți. Pe ei Protagoras îi trage după el din toate cetățile prin
care trece, fermecându-i cu vocea-i, precum Orfeu; iar ei, luându-se
după voce, îl urmează fermecați.[17] Erau însă și unii localnici pre-
zenți în cor. b

M-a încântat mult corul acesta când l-am văzut: cât de atenți erau
/dansatorii/ să nu-l împiedice niciodată pe Protagoras, ieșindu-i
înainte! Ci, atunci când maestrul și cei care erau cu el se întorceau,
acești auditori cumva cu grație și în ordine se despărțeau de-o parte
și de alta a sa și, întorcându-se în cerc, mereu se aranjau în spatele
lui, în cel mai minunat fel.[18]

c „Apoi pe el îl văzui", vorba lui Homer, adică pe Hippias din Elis, șezând pe un tron, în portic, pe partea opusă.[19] În jurul lui ședeau pe bănci Eryximachos, fiul lui Acumenos, Phaidros din Myrrinus[20], Andron, fiul lui Androtion, precum și străini – concetățeni ai lui Hippias și alți câțiva. Mi s-a părut că-l întrebau pe Hippias despre natură și despre unele lucruri privitoare la fenomenele cerești; iar el, șezând pe tron, dădea sentințe și parcurgea întrebările pentru fiecare dintre ei.[21]

„Și pe Tantal îl văzui": într-adevăr, sosise și Prodicos din Cos[22];
d el se afla într-o încăpere pe care mai înainte Hipponicos o folosise drept cămară, dar pe care acum, din cauza mulțimii oaspeților, Callias o golise și o lăsase oaspeților drept loc unde ei să rămână. Prodicos era culcat încă, învelit cu piei și pături din belșug, pe cât părea; în paturile vecine lui erau culcați Pausanias din Ceramicos și, împreună cu Pausanias, un tânăr încă adolescent – cred că avea
e o natură nobilă, dar era și foarte frumos la chip. Mi s-a părut că-l cheamă Agathon și nu m-aș mira să fie iubitul lui Pausanias.[23] În afară de acest adolescent mai erau acolo și cei doi Adeimantos, fiul lui Cepis și fiul lui Leucolophides[24], și încă alții câțiva. Însă n-am reușit din afara camerei să înțeleg despre ce vorbeau, deși doream mult să-l ascult pe Prodicos. Căci bărbatul acesta mi se pare că-i
316 a atotștiutor și divin. Dar, din pricina vocii sale de bas, camera se umplea de un ecou care-i făcea vorbele neclare.

Noi abia ce ajunseserăm înăuntru când, înapoia noastră, intră și *frumosul* Alcibiade (vorba ta cu care sunt de acord) și Critias, fiul lui Calaischros.[25]

VI

Așadar, după ce intrăm, petrecem încă puțin timp ca să admirăm
b tot spectacolul. Apoi ne ducem spre Protagoras, iar eu îi vorbesc:

„Am venit la tine, Protagoras, eu și cu Hippocrates, uite-l aici."

„Voiți cumva, zice, să vorbiți cu mine singur, sau și cu ceilalți de față?"

„Nouă, zic, ne e totuna. Dar, după ce vei fi ascultat pentru ce am venit, tu însuți să consideri cum trebuie făcut.

„Care-i motivul, atunci, pentru care ați venit?"

„Hippocrates, aici de față, mi-e concitadin, fiind fiul lui Apollodoros, dintr-o familie mare și bogată; el însuși pare prin fire a fi la înălțimea celor de vârsta lui. Mi se pare că el dorește să capete multă c
reputație în cetate și crede că asta i s-ar întâmpla cel mai bine dacă ți s-ar alătura ție /pentru învățătură/. Tu, așadar, cercetează chestiunea, dacă vrei să discuți despre lucrurile astea numai între noi singuri, sau cu ceilalți de față."

Spune: „Grija ta față de mine e îndreptățită, Socrate. Căci se cere multă prudență din partea unui străin care străbate cetăți mari, unde îi convinge pe cei mai buni dintre tineri să-și lase alte însoțiri, atât cu cei înrudiți, cât și cu străinii, fie mai bătrâni, fie mai tineri, spre a i se alătura lui însuși, cu scopul ca ei să devină mai buni d
datorită acestei alăturări; trebuie să fie atent cel care face asta: căci nu puține gelozii se nasc cu această ocazie, plus alte dușmănii și intrigi.[26] Eu însă susțin că arta sofisticii e veche, dar că, dintre cei vechi, cei care au practicat-o, temându-se de ura generată de ea, și-au așezat drept paravan și protecție – unii poezia, precum Homer, Hesiod și Simonides[27], alții inițierile și oracolele, precum discipolii lui Orfeu și Musaios.[28] Am auzit că unii au folosit chiar gimnastica, precum Iccos din Tarent, dar și acela care-i încă în viață, un sofist neîntrecut de nimeni, Herodicos din Selymbria, inițial cetățean e
al Megarei.[29] Agathocles al vostru a folosit drept paravan muzica, fiind un mare sofist, la fel și Pythocleides din Cos[30] și mulți alții. Aceștia toți, după cum spun, temându-se de gelozii, s-au folosit de respectivele arte ca de o perdea.

Dar eu, în această privință, nu merg pe calea lor. Căci cred că 317 a
nu le-a reușit ceea ce au dorit. Într-adevăr, cei puternici din cetăți n-au ignorat ce ascundeau acele paravane. Cât despre mulțime, ea nu înțelege aproape nimic, dar cântă pe muzica pe care i-o servesc cei puternici. E o mare nerozie ca, vrând să fugi, să nu reușești să fugi, ci să fii dat de gol; nerozia-i atât în tentativa însăși, cât și în fap-

b tul că-i obligatoriu ca ea să-i facă pe oameni mult mai dușmănoși. Căci ei socotesc că un atare om, peste alte vicii, mai e și viclean. Eu, așadar, am mers pe o cale cu totul contrară acelora: recunosc că sunt un sofist și că-i educ pe oameni; consider că precauția asta e mai bună decât cealaltă – adică e mai bine a recunoaște decât a nega. De asemenea, am avut în vedere și alte precauții, încât, cu
c ajutorul Zeului, să nu pățesc nimic teribil din cauză că recunosc a fi sofist. Și iată, deja mă ocup cu arta asta de mulți ani și toți anii mei sunt mulți; nu-i nimeni dintre voi toți căruia, sub raportul vârstei, să nu-i pot fi tată. Astfel încât, dacă vreți, cel mai pe plac mi-ar fi să-mi rostesc cuvântarea despre aceste subiecte înaintea tuturor celor de dinăuntru."

Am avut bănuiala că el voia să le facă lui Prodicos și Hippias o demonstrație de virtuozitate și să se împăuneze înaintea lor cu faptul că noi veniserăm în chip de admiratori ai săi.

d „De ce nu i-am chema, zic eu, și pe Prodicos și pe Hippias și pe cei care sunt cu ei, ca să ne asculte?"

„Excelent!" spune Protagoras.

„Vreți așadar, zice Callias, să convocăm o reuniune, pentru ca să stați de vorbă șezând?"

Toți au zis că-i necesar. Încântați cu toții să ascultăm niște oameni înțelepți, noi înșine luăm băncile și paturile și le aranjăm lângă Hippias, căci băncile erau deja acolo dinainte. În acel moment au
e sosit și Callias și Alcibiade aducându-l pe Prodicos, după ce-l ridicaseră din pat; și-i aduc și pe cei din compania lui Prodicos.

VII

Îndată ce ne așezăm cu toții, Protagoras spune:

„Acum ai putea vorbi, Socrate, fiind și aceștia prezenți, despre ceea ce puțin mai înainte mi-ai menționat în legătură cu tânărul." Iar eu zic:

318 a „Încep la fel, Protagoras, ca și adineaori, în legătură cu motivul venirii noastre: Hippocrates, tânărul acesta, are dorința să ți se

alături ție. El spune că i-ar fi pe plac să afle ce beneficii va avea, dacă ți se va alătura. Atâta avem noi să spunem.

Răspunzând, zice Protagoras:

„O, tinere, iată ce beneficiu vei avea, dacă mi te vei alătura: chiar în ziua în care mi te vei alătura, vei pleca acasă mai bun, iar în ziua următoare, la fel. Și în fiecare zi, tot mereu, vei putea progresa înspre mai bine."

Ascultând, eu spun:

„Nu spui nimic uimitor, Protagoras, ci ceva verosimil; chiar și b
tu ai deveni mai bun, fie și la vârsta ta și având atâta înțelepciune, dacă cineva te-ar învăța ceva care se întâmplă să nu știi. Însă nu așa să facem, ci să presupunem că Hippocrates, schimbându-și dorința, ar dori să se alăture pentru învățătură acelui tânăr care a sosit de curând, lui Zeuxippos din Heracleea[31]; și să zicem că, sosind la el, la fel ca acum la tine, l-ar auzi pe el spunând aceleași lucruri pe care c
le spui și tu, că în fiecare zi, fiind cu el, va fi mai bun și va progresa. Dacă Hippocrates l-ar întreba: în ce anume susții că voi deveni mai bun și voi progresa? Zeuxippos i-ar răspunde că în arta picturii. Iar dacă băiatul i s-ar alătura lui Orthagoras din Teba[32] și l-ar auzi pe acela spunând aceleași lucruri ca și tine și l-ar întreba în ce anume va deveni mai bun în fiecare zi de învățătură cu el, acela ar răspunde că în arta cântării la flaut. La fel și tu spune-ne tânărului și mie, care te întreb despre el: în ce anume acest tânăr, Hippocrates, d
odată ajuns în societatea lui Protagoras, va deveni mai bun chiar în ziua în care i se va alătura și la ce anume și în legătură cu ce materie va progresa în fiecare zi în acest mod?"

La asta Protagoras răspunde: „Tu pui o întrebare bună, Socrate, iar eu mă bucur să răspund celor care pun întrebări bune. Dacă Hippocrates va veni la mine, nu va păți ceea ce ar păți dacă s-ar alătura unui alt sofist. Căci ceilalți dăunează tinerilor. Într-adevăr, e
pe acești tineri, deși au fugit de studiul artelor, sofiștii ceilalți îi readuc înapoi fără voia lor la arte, învățându-i calcule, astronomie, geometrie și muzică (și în același timp îi aruncă o privire lui Hippias). Dacă însă va veni la mine, nu va învăța despre nimic altceva decât despre lucrul pentru care a venit. Învățătura mea înseamnă o

judecată sănătoasă[33] despre lucrurile proprii, învățându-te cum
319 a să-ți administrezi cel mai bine casa, cât și despre afacerile politice, învățându-te cum să ajungi cel mai capabil cu fapta și cu vorba în treburile cetății."[34]

„Oare înțeleg bine ce spui?" zic eu. „Mi se pare că te referi la arta politică și că promiți să-i faci pe oameni buni cetățeni."

„Chiar acesta este, Socrate, angajamentul meu și la el mă angajez!"[35]

„Da, frumoasă artă posezi, asta dacă, într-adevăr, o posezi! zic. Căci îți voi spune exact ce am în minte: Eu, dragă Protagoras, mă gândeam că arta politică nu-i ceva care să se învețe, dar n-am cum
b să nu te cred, acum când tu spui că se învață. Totuși, e justificat să explic de unde mi-am format opinia că ea nu-i posibil de învățat și că oamenii nu pot să-i pregătească pe alți oameni s-o cunoască. Eu afirm, în acord cu ceilalți greci, că atenienii sunt înțelepți.[36] Așadar, atunci când ne strângem în Adunare, observ că, dacă vine vorba despre construcții necesare în oraș, trimitem după constructori drept consilieri pentru construcții; dacă e vorba despre navigație,
c îi chemăm pe navigatori, și la fel în toate situațiile unde se crede că disciplinele respective pot fi învățate și predate. Iar dacă cineva, pe care atenienii nu-l consideră un profesionist, s-ar apuca să le dea un sfat în materie, ei nu-l acceptă deloc, chiar dacă el e frumos, bogat sau nobil, ci ar râde de el și l-ar huidui, până ce fie chiar acela care vrea să vorbească s-ar da la o parte, fiind huiduit, fie arcașii[37] l-ar trage de acolo ori l-ar aresta la porunca pritanilor. Așa procedează ei când au de-a face cu ceea ce ține de arte. Dar când ar trebui deli-
d berat în legătură cu guvernarea cetății, deopotrivă tâmplarul, fierarul, cizmarul, negustorul, marinarul, bogatul, săracul, nobilul, omul de rând se ridică să li se adreseze lor despre aceste treburi; și nimeni nu-i uimit în cazul acestora – precum fusese în cazul celor de dinainte – că respectivul se apucă să dea sfaturi, deși n-a învățat de nicăieri /politica/, nici n-a avut de fapt nici un învățător.[38] E limpede, prin urmare, că atenienii nu consideră că /politica/ e ceva ce se poate învăța.

Și nu te uita numai că asta-i atitudinea comunității: ci și în privat cei mai înțelepți și mai buni cetățeni nu sunt în stare să transmită altora virtutea asta pe care o au: uite-te la Pericle, tatăl acestor tineri. I-a educat bine pe ei în materiile pentru care existau învățători, dar acolo unde el însuși e înțelept, nici el însuși nu-i educă, nici nu-i încredințează altuia, ci ei înșiși, rătăcind de colo-colo, pasc precum mânjii dezlegați, doar-doar vor nimeri virtutea /politică/ de la sine. Sau, uite un alt exemplu: același bărbat, Pericle, fiind tutorele lui Cleinias, fratele mai mic al lui Alcibiade, aici de față, și temându-se să nu fie corupt de Alcibiade, l-a despărțit de fratele său și l-a trimis în casa lui Ariphron pentru ca acesta să-l educe. Dar înainte să treacă șase luni, /Ariphron/ i l-a dat înapoi pe tânăr /lui Pericle/, neavând ce să scoată din el.[39] Și pot aminti și despre mulți alții, care, deși ei înșiși sunt oameni buni, n-au făcut mai bun pe nimeni niciodată, nici dintre rude, nici dintre străini. Astea-s situațiile, Protagoras, din care eu trag concluzia că virtutea nu poate fi învățată. Însă după ce te aud pe tine susținând ceea ce susții, mă înclin înaintea ta și cred că are miez ceea ce spui; într-adevăr, socotesc că ai experiența multor lucruri: pe multe le-ai învățat, pe altele le-ai descoperit tu însuți. Iar dacă acum poți să ne demonstrezi mai limpede că virtutea poate fi învățată, nu te abține, ci fă-ne demonstrația."

„Nu mă abțin, Socrate. Oare însă să v-o fac printr-un mit, ca un om mai bătrân adresându-se unora mai tineri, sau să v-o expun printr-un discurs?"

Dintre cei așezați, mulți i-au răspuns că s-o expună în felul în care dorește.

„Mi se pare, zice atunci, că-i mai agreabil să vă spun un mit."

VIII

„A fost odată un timp, când zei existau, dar neamurile muritoare nu. Însă când a sosit și timpul sortit nașterii acestora, zeii le-au plămădit în interiorul pământului, modelându-le dintr-un amestec

de pământ și foc și din ceea ce se amestecă cu focul și pământul.[40] Iar atunci când urmau să iasă la lumină, zeii le-au poruncit lui Prometeu și lui Epimeteu să le împodobească și să împartă fiecărui neam însușirile cuvenite.

Epimeteu însă îi cere lui Prometeu[41] ca el, Epimeteu, să facă singur împărțeala: «După ce eu le împart, zice, tu să te uiți la ceea
e ce am făcut.» Și convingându-l, trece la împărțeală. Când împarte, unora dintre animale le atașează puterea fără repeziciune, iar cu repeziciune le împodobește pe cele mai slabe. Pe altele le înarmează, altora, dăruindu-le o natură dezarmată, le meșterește o altă putință de salvare. Acelora dintre ele pe care le-a învești cu micime
321 a le-a dăruit o fugă înaripată ori o locuință subpământeană. Dar celor pe care le-a crescut cu mărime le-a mântuit prin chiar mărimea însăși. Și tot așa a făcut împărțeala mai departe, bine ținând cumpăna pretutindeni. Și le-a meșterit însușirile, băgând de seamă ca nici un neam să nu fie împins la nimicire. Și după ce le-a asigurat cu scăparea de între-distrugere, le-a meșterit o pavăză înaintea
b anotimpurilor lui Zeus: le-a îmbrăcat cu păr des și piei tari, bune să oprească vremea rea, în stare să apere și de arșiță și putând fi, tot ele, un așternut propriu și crescut de la sine pentru fiecare dintre vietățile ce merg la culcare. Și pe unele dintre ele le-a încălțat cu copite, pe altele cu unghii, piei tari și nesângerânde. Apoi a adus fiecărei viețuitoare câte o altă hrană – unora ierburi din pământ, altora poamele copacilor, altora rădăcini. Unora însă le-a dat drept hrană să mănânce alte animale. Și ăstora le-a atașat progenitură puțină, însă celor devorate de acestea le-a dat o progenitură numeroasă, aducând salvarea neamului.

Însă, fiindcă Epimeteu nu era prea înțelept, a scăpat din vedere
c că epuizase toate însușirile: neamul omenesc îi rămăsese la urmă, încă neîmpodobit, și Epimeteu era încurcat, neștiind ce să facă. Încurcat cum era, vine la el Prometeu ca să cerceteze împărțeala. Vede că toate celelalte viețuitoare au însușiri bine potrivite, doar omul e gol, neîncălțat, neacoperit și neînarmat. Dar venea deja ziua sorocită când omul trebuia și el să iasă din pământ la lumină. Așadar, fiind la încurcătură și neștiind ce salvare i-ar putea afla omului,

Prometeu a furat de la Hefaistos și Atena înțelepciunea artelor d
dimpreună cu focul – fără foc era cu neputință ca cineva s-o dobândească ori să-i fie de folos – și astfel l-a dăruit pe om /cu ele/. Și, în acest chip, omul a căpătat o înțelepciune cu care să-și țină viața, dar n-a căpătat înțelepciunea politică, fiindcă ea se afla la Zeus.[42] Or, lui Prometeu îi fusese cu neputință să mai intre în Acropole, în locuința lui Zeus. În plus, erau și paznicii teribili ai lui Zeus acolo. e
Însă el a intrat pe ascuns în încăperea comună a Atenei și a lui Hefaistos, unde cei doi își practicau meșteșugurile, și, după ce a furat arta focului de la Hefaistos și restul artelor de la Atena, le-a dat omului; drept urmare, omul a obținut ușurarea vieții sale. Cât 322 a
despre Prometeu, după cum se spune, mai târziu, din cauza lui Epimeteu, el a fost judecat pentru furt.

Deoarece omul avea o împărtășire divină, mai întâi, singurul dintre animale, el a început să creadă în zei datorită înrudirii cu ei și s-a apucat să clădească altare și să facă statui de zei. Apoi a reușit repede, prin artă, să articuleze vorbirea și numele; a inventat locuințele, hainele, încălțămintea, paturile și hrana obținută din cultivarea pământului. Astfel înzestrați, oamenii locuiau risipiți la început, fiindcă cetăți nu existau. Prin urmare, ei erau uciși de b
fiare, din cauză că în toate privințele erau mai slabi decât acestea. Iar artele, deși le ajungeau ca ajutor pentru hrană, erau insuficiente pentru războiul împotriva fiarelor. Căci ei nu posedau arta politică, or, arta războiului e o parte a acesteia. Încercau totuși să se strângă laolaltă și să întemeieze cetăți; dar, când erau laolaltă, își făceau reciproc nedreptăți, ca unii ce nu posedau arta politică, astfel încât, iarăși împrăștiindu-se, erau nimiciți. Atunci Zeus, temându-se pen- c
tru omenire, ca să nu piară în întregul său, îl trimite pe Hermes să le ducă oamenilor respectul și dreptatea[43], pentru ca ele să producă ordine în cetăți și să strângă legăturile prieteniei. Însă Hermes îl întreabă pe Zeus: «În ce fel să le dau oamenilor dreptatea și respectul? Oare să le distribui și pe ele în felul în care sunt distribuite artele? Căci artele sunt distribuite astfel: unul singur, stăpânind arta medicală, e suficient pentru mulți profani, și la fel e și în

cazul celorlalți profesioniști. Dreptatea și respectul, așadar, tot
d astfel să le distribui oamenilor, sau să le dau pe ele tuturor?» «Să le dai pe ele tuturor, zice Zeus, și toți să aibă parte de ele. Căci cetățile n-ar putea dura, dacă de acelea două ar avea parte doar puțini oameni, așa cum e cazul celorlalte arte. Ba chiar, din partea mea să le dai o lege, cum că cel incapabil să aibă parte de respect și de dreptate să fie ucis, ca o boală a cetății.»[44]

În acest fel, Socrate, și din această cauză toți oamenii, inclusiv atenienii, când ar avea de discutat despre virtutea artei tâmplarului sau a altei arte productive, socotesc că merită să se consulte cu un cerc restrâns de oameni. Iar pe cineva, din afara acestui cerc, dacă
e ar veni cu sfaturi, nu-l vor accepta, așa cum tu spui, și e pe bună dreptate, așa cum spun eu. Dar când oamenii se îndreaptă spre o deliberare legată de virtutea politică, care, în întregul ei, trece prin
323 a justiție și cumințenie, vor accepta sfatul oricărui om, dat fiind că se cuvine ca oricine să aibă parte de această virtute, ori altminteri să nu existe cetăți. Am văzut cauza acestui fenomen, Socrate.

Și ca să nu crezi că te înșeli când admiți că toți oamenii într-adevăr consideră că orice om are parte de dreptate și de restul virtuții politice, mai primește și această dovadă: în cazul celorlalte virtuți, dacă, precum tu spui, cineva susține că e un bun flautist sau e bun
b la oricare altă artă, fără să fie, oamenii sau râd de el sau se supără, iar familia, sosind, îl ceartă tratându-l drept nebun. Dar în cazul dreptății și al restului virtuții politice, dacă oamenii știu că cineva e nedrept, iar acesta ar recunoaște-o vorbind împotriva lui însuși înaintea mulțimii, atunci lucrul pe care în celălalt caz îl considerau o faptă cuminte – a spune adevărul –, ei bine, în acest din urmă caz îl consideră un act de nebunie. Și toți susțin că trebuie să se declare ei înșiși oameni drepți, indiferent dacă sunt sau nu, altminteri zic
c că-i nebun cel care nu susține că-i drept, ca și când e necesar ca oricine să aibă parte de dreptate într-un fel sau altul, ori altminteri să se pună pe sine în afara omenirii. Asta afirm cu privire la faptul că /atenienii/ acceptă pe orice om să le dea sfaturi despre această virtute, deoarece cred că orice om are o participare la ea. Însă faptul că ei cred că ea nu-i dată prin natură și în mod spontan, ci se

învață și se naște prin studiu la cel la care se naște, acest lucru voi încerca să ți-l demonstrez acum.[45]

Când e vorba despre defectele pe care oamenii cred că le au unii
și alții prin natură sau din întâmplare, nimeni nu se mânie /pe acel d
om/, nici nu-i face reproșuri, nici nu-l învață, nici nu-l pedepsește, ci îi arată compasiune. De exemplu, cei urâți, mici sau slabi: cine-i atât de lipsit de minte încât să facă ceva dintre acele lucruri în privința lor? Într-adevăr, oamenii știu că acestea – calitățile /fizice/ bune și contrariile lor – sosesc la oameni prin natură sau din întâmplare. Dar când oamenii au în vedere bunurile care revin oame- e
nilor prin studiu, exercițiu și învățătură, dacă cineva nu le are pe astea, ci pe contrariile lor, asupra lui sosește mânia, pedeapsa și
reprosul. Unul dintre aceste rele e nedreptatea, impietatea și, într-un 324 a
cuvânt, tot ceea ce-i contrar virtuții politice. În acest caz, fiecare se mânie pe cineva și-i face reproșuri, fiind limpede că /virtutea politică/ se comportă ca și când e dobândită prin studiu și învățătură. Căci dacă vrei, Socrate, să vezi ce realizează acțiunea de a-i pedepsi pe făptuitorii de nedreptăți, acțiunea însăși te va învăța că oamenii cred că virtutea e ceva care poate fi obținut. Fiindcă nimeni nu-i pedepsește pe făptuitorii de nedreptăți, având în minte și ca motiv chiar acest fapt, că s-a comis o nedreptate – e vorba despre cel care
nu se răzbună irațional, precum o fiară. Însă omul cu minte care b
se apucă să pedepsească nu se răzbună pentru nedreptatea din trecut – căci nu s-ar putea ca ceva făptuit să nu fi existat –, ci pedepsește în vederea viitorului, pentru ca să nu comită nedreptatea din nou nici acel om, nici un altul, care vede cum acela a fost pedepsit.[46] Și având această idee, gândește că virtutea poate fi învățată, iar pedeapsa se dă cu scopul de a preveni. Toți au această opinie – c
cei care aplică pedepse atât în privat, cât și la nivel public. Și atât ceilalți oameni, cât și, nu mai puțin, atenienii, concetățenii tăi, îi pedepsesc /în acest mod/ pe cei despre care cred că-s răufăcători, astfel încât, potrivit acestui argument, și atenienii sunt dintre cei care socotesc că virtutea se poate obține și învăța. Așadar, ți-am demonstrat adecvat, pe cât cred, Socrate, faptul că pe bună dreptate concetățenii tăi îl acceptă și pe fierar, și pe cizmar când vin cu

sfaturi despre afacerile politice, cât și faptul că ei socotesc virtutea
d ca putând fi învățată și obținută.

A mai rămas o dificultate, care te-a pus la încurcătură, legată de oamenii buni: cum se explică faptul că oamenii buni îi pun pe fiii lor să învețe felurite materii, unde e nevoie de învățători, și îi fac să fie înțelepți în aceste materii, însă nu-i fac defel mai buni în /chiar/ virtutea /politică/, în care ei înșiși sunt buni? Despre asta, Socrate, nu-ți voi mai spune un mit, ci voi vorbi în cuvinte obișnuite. Gândește-te în felul următor: oare există ori nu un anume
e ceva, la care e necesar să participe toți oamenii, dacă urmează să existe o cetate? Aici sau nicăieri se dezleagă încurcătura pe care o ai. Fiindcă, dacă există și dacă acesta e un anume lucru, el este nu
325 a tâmplăria, nici fierăria, nici olăritul, ci dreptatea, cumințenia și pietatea și, într-un cuvânt, spun că acest ceva este virtutea unui bărbat. Și dacă există un atare ceva, de care trebuie să aibă parte toți și împreună cu care orice bărbat va acționa, chiar dacă va voi să învețe și să facă și altceva, dar fără de care, nu (altminteri, trebuie ca cel care nu are parte de acel ceva să fie învățat și pedepsit – copil, bărbat și femeie – până ce, fiind pedepsit, ar ajunge mai bun; dar cel care nu va asculta, deși a fost pedepsit și învățat, să fie alungat
b din cetăți ca nevindecabil, ori să fie omorât); ei bine, dacă astfel stau lucrurile și, fiind ele astfel, dacă oamenii buni își învață fiii altele totuși, dar această virtute – nu, atunci observă cât de straniu procedează cei buni. Faptul că ei consideră lucrul acesta cu putință de învățat și în particular, și în public, l-am demonstrat. Putând el însă să fie învățat și să fie educat, pe de o parte ei își învață fiii în alte privințe, unde amenda nu e moartea, dacă nu cunosc lucrul respectiv; în schimb acolo unde amenda e moartea și exilul pentru copiii lor care n-au învățat și n-au fost educați în privința virtuții,
c unde, în afară de moarte, există confiscarea bunurilor și aproape, vorbind în rezumat, ruina familiei, așadar în acest caz oare nici să nu-i învețe, nici să nu se preocupe /de copii/ cu toată grija? Trebuie să credem /că o fac/, Socrate![47]

Începând de când copiii sunt mici, părinții îi învață și îi dojenesc, atâta cât trăiesc. Și îndată ce copilul ar înțelege vorbele, și

doica, și mama, și pedagogul[48], și tatăl însuși se căznesc spre a-l d
face pe copil să fie cât mai bun, învățându-l cu fiecare faptă și vorbă
și explicându-i că asta-i drept, aia-i nedrept, asta-i frumos, aia-i urât,
că asta-i pios, aia nu-i și că pe unele să le facă, pe altele – nu. Și dacă
de bunăvoie ascultă, /e bine/. Dar dacă nu, îl îndreaptă cu amenințări și lovituri, precum pe un lemn strâmb și încovoiat. Apoi,
trimițându-i la școală, le poruncesc /dascălilor/ să se preocupe de
purtarea frumoasă a copiilor mult mai mult decât de gramatică și
de cântatul la liră. Iar învățătorii se îngrijesc de aceste lucruri și, e
după ce copiii învață literele și urmează să înțeleagă scrisul, așa
cum mai înainte le vorbeau prin viu grai, acum le încredințează
lor, așezați în bănci, să citească poemele unor buni poeți și îi obligă
să le învețe pe dinafară. În aceste poeme se găsesc multe dojeni,
multe povețe educative, multe laude și elogii aduse oamenilor buni 326 a
din vechime; scopul e ca, plin de sârguință, copilul să-i imite pe
aceia și să aspire să le devină asemănător.[49] De partea lor, profesorii
de liră îi învață alte lucruri de același fel; se preocupă de cumințenia
/copiilor/ și ca tinerii să nu comită fapte rele. În plus, după ce tinerii învață să cânte la liră, dascălii îi învață iarăși poeme, ale altor
poeți – marii lirici; ei îi pun să se acompanieze cu lira și obțin ca b
ritmurile și armoniile să se asimileze sufletelor copiilor, pentru ca
ei să fie mai blânzi și ca, devenind mai bine puși în ritm și mai
supuși armoniei, să aibă spor și la vorbă, și la faptă. Căci întreaga
viață a omului are nevoie de o bună ritmică și o bună armonie. În
plus, /părinții/ îi mai trimit /pe copii/ la maestrul de gimnastică,
pentru ca, având corpurile într-o mai bună condiție, ei să se supună c
inteligenței, ajunsă și ea vrednică, și să nu fie siliți să se înfricoșeze
din cauza slăbiciunii corpurilor în vreme de război sau în alte
activități.

Și asta fac părinții care sunt cei cu cele mai multe posibilități.
Și au cele mai multe posibilități cei bogați. Fiii acestora, cel mai
devreme ca vârstă încep să meargă la școală și cel mai târziu încetează. Însă, după ce încetează să meargă la școală, cetatea îi silește
să învețe legile și să trăiască potrivit lor în calitate de modele, pen- d
tru ca ei să nu acționeze la întâmplare după placul propriu. Ci, așa

cum profesorii de gramatică, după ce cu stilul le înseamnă ușor literele acelor copii care nu se pricep încă bine să scrie, le dau tableta în acest fel și îi silesc să scrie conform urmei literelor, tot astfel și cetatea, după ce a însemnat ușor legile, invenția unor vechi și buni legislatori, îi silește pe tineri să conducă și să fie conduși potrivit acestor legi. Iar pe cel care ar ieși în afara lor îl pedepsește, iar numele dat acestei pedepse atât la noi, cât și pretutindeni este «a fi
e îndreptat», ca și când retribuția «îndreaptă». Atât de mare fiind preocuparea pentru virtute atât la nivel individual, cât și public, ești mirat, Socrate, și nu știi dacă virtutea se poate învăța? Nu trebuie să fii mirat de așa ceva, ci mult mai degrabă să te miri, dacă ea nu s-ar putea învăța!

Din ce cauză mulți fii ai unor tați de calitate ajung netrebnici? Uite de ce: Nu e nimic de mirare, dacă-i adevărat ceea ce am spus mai înainte, că, dacă urmează să existe cetatea, nimeni nu trebuie
327 a să fie privat de acest lucru, de virtute. Căci, dacă lucrurile stau astfel – și stau fără discuție astfel –, reflectează alegând drept exemplu oricare altă ocupație sau cunoștință[50]: să zicem că n-ar fi posibil să existe cetate, dacă n-am fi toți flautiști, în măsura în care fiecare ar fi capabil /să cânte la flaut/ – și asta atât în privat, cât și în public –, oricine l-ar învăța pe oricine și l-ar pedepsi pe cel care nu-i un bun flautist și nu s-ar abține de la asta, așa cum în situația de față nimeni nu se reține de la /a-i învăța/ dreptatea și legea și nici nu face
b un secret din ele, precum în celelalte arte. Căci ne sunt de folos, cred, dreptatea și virtutea unora în raport cu alții. Din acest motiv, fiecare îl îndeamnă cu insistență pe celălalt și îl învață ceea ce-i drept și ce-i legal. Dacă, așadar, am depune și în arta flautului întreaga străduință și lipsă de reținere ca să ne învățăm unii pe alții, crezi, Socrate, că fiii bunilor flautiști ar deveni buni flautiști întrucâtva mai degrabă decât fiii răilor flautiști? Cred că nu. Ci, dacă fiul cuiva s-ar întâmpla să se nască mai dotat pentru arta flautului,
c acela ar crește să ajungă un flautist celebru; dacă însă fiul cuiva n-ar fi dotat, va rămâne necunoscut. Și adesea ar ieși un rău flautist dintr-unul bun, adesea și dintr-unul rău ar ieși un bun flautist. Însă

toți flautiștii sunt destul de capabili în raport cu profanii și cu cei care n-au habar de arta flautului.

La fel și în cazul nostru: pe acela care ți se pare a fi omul cel mai nedrept dintre cei care au fost educați în baza legilor și printre oameni consideră-l un om drept și un maestru al dreptății, dacă ar trebui să-l judeci în raport cu niște oameni pe care nici educația, d
nici tribunalele, nici legile, nici vreo obligație nu-i silesc tot timpul să se preocupe de virtute, ci sunt niște sălbatici, precum aceia pe care anul trecut poetul Pherecrates i-a înfățișat la Lenee.[51] Dacă în fapt te-ai afla printre astfel de oameni, cum sunt «mizantropii» din corul acela, ai fi încântat, dacă te-ai întâlni cu alde Eurybatos și e
Phrynondas[52], și ai jeli după răutatea oamenilor de aici.

Acum însă tu faci nazuri, Socrate, fiindcă toți oamenii sunt învățători ai virtuții, în măsura putinței fiecăruia, și nici unul nu ți se pare că este așa ceva. E ca și când ai vrea să cauți cine te învață să vorbești grecește și n-ai găsi pe nimeni anume.[53] Și n-ai găsi de 328 a
asemenea pe nimeni anume, dacă ai căuta să știi cine îi învață pe fiii artizanilor respectiva artă pe care au învățat-o de la tată, în măsura în care tatăl era capabil să-i învețe, ca și prietenii tatălui care au aceeași meserie: pe acești fii cine i-ar putea învăța în continuare?[54] Nu-i ușor, Socrate, să-l găsești pe învățătorul unora ca aceștia, dar e ușor să-l găsești pe cel al unora cu totul nepricepuți; la fel stau lucrurile și cu /învățătorii/ virtuții și al tuturor celorlalte. Și e de salutat, dacă se găsește cineva care să fie cu puțin mai bun decât noi, spre a ne conduce înainte spre virtute. Unul dintre aceștia b
consider că sunt și eu; și mai cred că sunt mult superior celorlalți oameni ca să-l ajut pe cineva să devină un bărbat de calitate; de asemenea, consider că îmi merit banii pe care îi câștig și chiar mai mult, în așa măsură, încât elevul însuși e de acord /cu suma/. Din această pricină am adoptat următoarea manieră de a fixa prețul: după ce elevul a învățat cu mine, dacă vrea, dă banii pe care eu îi cer. Dacă nu vrea, se duce la un templu și, după ce a jurat /că e sincer/, c
plătește atât cât crede că face învățătura mea.

Ți-am arătat printr-un un astfel de mit și o astfel de cuvântare, Socrate, faptul că virtutea se poate învăța și că atenienii o consideră

în acest fel; și ți-am explicat că nu-i deloc de mirare că se nasc fii nevrednici din tați buni și fii buni din tați nevrednici. Iată, feciorii lui Polycleitos, având vârsta lui Paralos și Xantippos, nu sunt nimic față de tatăl lor, și la fel stau lucrurile și cu alți feciori ai altor artizani. Însă pe fiii, de aici de față, ai lui Pericle încă nu-i cazul să-i ponegrim. Avem încă speranțe în ei, căci sunt tineri."[55]

IX

În asta a constat și atât de lungă a fost cuvântarea lui Protagoras, care apoi a tăcut. Fiind eu fermecat, o bună bucată de vreme l-am privit așteptând să mai spună ceva, având dorința de a-l asculta. Când însă mi-am dat seama că încheiase cu adevărat, m-am adunat cumva anevoie și am vorbit, cu privirea la Hippocrates:

„O, fecior al lui Apollodoros, cât îți mulțumesc că m-ai adus aici! Căci socotesc de mare valoare că am ascultat ceea ce am ascultat de la Protagoras. Într-adevăr, mai înainte eu credeam că nu-i de domeniul sârguinței omenești faptul că oamenii buni devin buni. Acum însă m-am convins că așa este. Mai am doar o mică piedică, pe care e vădit că Protagoras o va lămuri ușor și pe ea, deoarece a lămurit mulțimea acestor lucruri.

Într-adevăr, dacă, în legătură cu aceste lucruri, ai discuta cu oricare dintre politicieni, probabil că ai auzi asemenea spuse fie de la Pericle, fie de la altul capabil să vorbească bine. Dar, dacă l-ai mai întreba pe unul ceva în plus, ei, precum niște cărți, nu vor fi în stare să răspundă, nici ei înșiși să întrebe ceva; ci, dacă le adaugi fie și o mică întrebare despre ceva din cele afirmate, după cum talgerele de bronz lovite scot un sunet prelung și care tot răsună, dacă nu-s oprite, la fel fac și retorii: dacă li se pune fie și o mică întrebare, ei se lungesc mult de tot cu răspunsul.[56] Iată însă că Protagoras e în stare, pe de o parte, să rostească discursuri lungi și frumoase, așa cum se arată; pe de altă parte, e în stare și să răspundă scurt, când e întrebat și, după ce a întrebat, să aștepte să primească răspunsul; puțini sunt pregătiți să facă așa ceva. Acum, deci, Protagoras, îmi

lipsește un fleac ca să fiu total mulțumit, așa că te rog să-mi răspunzi la întrebarea următoare: afirmi că virtutea se poate învăța, iar eu, dacă ar fi cu putință să cred pe vreun om, tu ești acela pe care să-l cred. Dar există ceva care m-a nedumerit în cuvântarea ta; c
aici umple golul din mintea mea: ai spus că Zeus ar fi trimis oamenilor dreptatea și rușinea și, de asemenea, de multe ori în cuvântarea ta s-a vorbit despre dreptate, cumințenie, pietate și toate astea ca fiind ele în ansamblu un singur lucru, anume virtutea. Caută să distingi așadar în mod precis și argumentat dacă virtutea este o entitate unică, iar dreptatea, cumințenia și pietatea sunt părți ale ei, sau dacă toate astea, despre care vorbesc, nu sunt decât nume d
/diferite/ ale aceleiași unice entități. Asta e ceea ce doresc să mai aflu."[57]

„E ușor de răspuns la asta, Socrate, zice el, și anume că ceea ce întrebi sunt părți ale virtuții – o entitate unică."

„Dar oare, zic, părțile sunt precum părțile unei fețe – gură, nas, ochi și urechi –, sau sunt precum părțile aurului, care nu se deosebesc deloc între ele și față de întreg, în afara deosebirii date de mărime și micime?"

„Cred că în primul fel, Socrate: sunt precum părțile feței în e
raport cu întreaga față."

„Însă oare, zic eu, oamenii își adjudecă aceste părți ale virtuții – unii pe una, alții pe alta –, sau e necesar ca, dacă cineva ia o parte, să le posede pe toate?"[58]

„Deloc, răspunde el, de vreme ce există mulți oameni curajoși, dar nedrepți și, de asemenea, drepți, dar neînțelepți."

„Sunt deci astea părți ale virtuții – înțelepciunea și curajul?" 330 a

„Mai mult decât oricare altele! Iar înțelepciunea e cea mai mare dintre părți."

„Fiecare dintre ele este – una ceva, alta altceva?"

„Da."

„Și fiecare dintre ele are o capacitate proprie, precum părțile feței? Căci ochiul nu e precum urechile, nici capacitatea lui nu e la fel /cu a lor/. Și nici una dintre celelalte nu e la fel cu o alta, nici în privința capacității, nici în alte privințe. Oare astfel sunt și părțile

b virtuții: nici una nu e la fel cu o alta, nici ea ca atare, nici capacitatea ei? Să fie clar că așa stau lucrurile, dacă urmăm asemănarea cu exemplul dat?"

„Așa stau, Socrate."

Spun eu apoi:

„Nici o alta dintre părțile virtuții nu e, deci, la fel cu știința[59], nici la fel cu dreptatea, nici cu curajul, nici cu cumințenia, nici cu pietatea.

Neagă că ar putea fi la fel, iar eu continui:

„Atunci să cercetăm împreună în ce fel este fiecare dintre ele.
c Mai întâi: dreptatea e un anume lucru, sau nici un lucru? Mie mi se pare că este un lucru. Dar cum ți se pare ție?"

„Și mie."

„Bun, dar dacă cineva te-ar întreba pe tine și pe mine: «Protagoras și Socrate, spuneți-mi, lucrul ăsta pe care abia l-ați numit – dreptatea – el însuși e drept sau nedrept?»[60] Eu i-aș răspunde că e drept. Tu cum ai vota? La fel ca mine, sau altfel?"

„La fel", răspunde.

„«Dreptatea este deci în așa fel încât nu poate fi decât dreaptă»,
d aș răspunde eu celui care întreabă. Oare nu și tu?"

„Ba da."[61]

„Dacă după asta ne-ar întreba: «Dar ziceați că există și pietate?» Am încuviința, cred."

„Da", zice Protagoras.

„«Oare afirmați că și ea e un anume lucru?» Am spune că da.

E de acord și aici.

„«Dar oare susțineți că acest lucru ca atare are o asemenea natură încât să poată fi nepios sau pios?» M-aș supăra pe cel care
e întreabă și i-aș spune: «Vorbește frumos, omule! Cu greu ar mai putea exista altceva pios, dacă pietatea însăși n-ar fi pioasă». Tu n-ai răspunde la fel?"

„Ba la fel", zice el.

„Dar dacă după asta ne-ar întreba: «Oare ce spuneați puțin mai înainte? Mi s-a părut că susțineți că părțile virtuții se raportează una la alta de așa manieră, încât nici una dintre ele nu-i la fel ca alta.»

I-aș răspunde că a auzit multe lucruri corecte, dar că în această privință a auzit prost. Căci Protagoras, aici lângă mine, a dat acest răspuns, în timp ce eu numai am întrebat.[62] Atunci el ar spune: «E adevărat ce zice omul ăsta, Protagoras? Tu susții că nici o parte a virtuții nu-i la fel cu o alta? Asta e teza ta?» Ce i-ai răspunde?" 331 a

„E necesar, Socrate, să fiu de acord."

„Dar ce i-am răspunde lui, Protagoras, după ce am fost de acord cu asta, dacă ne-ar întreba din nou: «Așadar, nici pietatea nu e de așa manieră încât să fie un lucru drept, nici dreptatea încât să fie un lucru pios, ci e astfel încât să fie un lucru fără pietate, iar pietatea e astfel încât să fie nedreptate, iar dreptatea – impietate?» Eu, în numele meu, aș spune că dreptatea e ceva pios și pietatea ceva drept. Și, dacă mi-ai îngădui, același lucru aș spune și în numele tău, anume că fie dreptatea este identică cu pietatea, fie cât se poate de asemănătoare și că, mai mult ca orice, dreptatea e precum pietatea și pietatea precum dreptatea. Acum vezi dacă mă oprești să răspund așa, sau și tu vezi lucrurile astfel?"[63] b

„Nu cred că lucrurile stau chiar așa de simplu, Socrate, spune el, încât să fiu de acord că dreptatea e un lucru pios și pietatea un lucru drept, ci mi se pare că există o diferență aici." c

„Prin ce diferă?"

Zice: „Dacă vrei, să rămână pentru noi dreptatea un lucru pios și pietatea un lucru drept!"

„Nu vorbi așa! zic. Deloc nu cer să-l supun probei pe acest «dacă vrei» și pe «dacă ți se pare», ci pe mine și pe tine. Adică vorbesc despre «mine» și «tine», având în vedere că teza /ta/ ar fi cel mai bine supusă probei contestării, dacă l-ai scoate din ea pe acest «dacă»!" d

„În fapt, zice, seamănă într-o numită privință dreptatea cu pietatea. Căci orice lucru cumva seamănă cu un altul. Uite, albul e pe undeva asemănător cu negrul, iar tarele seamănă cu moalele și la fel altele care par a fi cele mai contrare unele față de altele. Spuneam mai înainte că fiecare parte a feței are o altă capacitate și că una e altfel decât cealaltă; totuși, cumva ele seamănă și una este precum cealaltă; în concluzie, ai putea supune probei contestării

e teza asta, dacă ai vrea, anume că toate sunt asemănătoare între ele. Însă nu e drept să le numești asemănătoare pe cele care au ceva asemănător, dacă asemănarea ar fi foarte mică, nici neasemănătoare pe cele care au ceva neasemănător /în aceleași condiții/."[64]

Uimit, îi spun: „Cu adevărat acesta să fie raportul dintre drept și pios, încât ele au numai o foarte mică asemănare între ele?"

„Nu, deloc nu-i așa, însă lucrurile nu stau nici în felul cum mi
332 a se pare că tu le vezi", zice.[65]

„Îmi pari supărat din cauza subiectului ăsta, spun. Atunci să-l lăsăm în pace și să cercetăm altceva dintre lucrurile pe care le-ai afirmat. Numești ceva lipsa de minte?"[66]

A spus că da.

„Dar oare contrariul deplin al acestui lucru nu-i înțelepciunea?"

„Așa cred," spune.

„Atunci când oamenii acționează bine și cu folos, ți se pare că au minte, sau dimpotrivă?"

„Că au minte."

„Așadar, prin cumințenie au ei minte?"

„E necesar."

b „Așadar, cei care nu acționează bine acționează fără minte și, acționând astfel, n-au minte?"

„De acord", zice.

„Prin urmare, a acționa fără minte este contrariul lui a acționa cu-minte?

Aprobă.

„Atunci, lucrurile făcute fără minte se fac prin lipsa de minte, iar cele care se fac cu-minte – prin cumințenie?

Încuviințează.

„Atunci, dacă se acționează la ceva prin putere, se acționează puternic, iar dacă prin slăbiciune, se acționează slab?"

Acceptă.

„Și dacă se acționează la ceva cu repeziciune, se acționează re-
c pede, iar dacă cu încetineală – încet."

E de acord.

„Și deci dacă se acționează într-un fel, se acționează prin intermediul aceluiași, iar dacă se acționează într-un fel contrar, se acționează prin intermediul a ceva contrar?"

Aprobă.

„Bine, zic. Există ceva care-i frumos?"

E de acord.

„Are el alt contrar în afară de urât?"

„N-are."

„Dar există ceva ce-i bun?"

„Există."

„Are el alt contrar decât răul?"

„N-are."

„Vocea conține ceva acut?"

Aprobă.

„Există pentru acut un alt contrar în afară de grav?"

Neagă că ar exista.

„Așadar, spun eu, pentru fiecare dintre contrarii există un singur contrar și nu mai multe?" d

E de acord.

„Haide să recapitulăm lucrurile cu care am căzut de acord. Am căzut de acord că fiecare contrar are un singur contrar și nu mai multe?"

„De acord."

„Acțiunea contrară se săvârșește de către contrarii?"

Zice că da.

„Am fost de acord că acțiunea fără minte este contrară acțiunii cuminte?"

Zice că da.

„Acțiunea cu-minte se săvârșește prin cumințenie, iar cea fără minte prin lipsa de minte?"

Aprobă.

„Așadar, dacă se acționează contrar, se acționează din cauza unui contrar?"

„Da.

e „O acțiune se face din cauza cumințeniei, o alta din cauza lipsei de minte?"

„Da.

„În mod contrar?"

„Absolut."

„De către entități contrarii?"

„Da.

„Însă lipsa de minte e contrariul cumințeniei?"

„Se pare că da.

„Însă îți amintești că mai înainte am fost de acord că lipsa de minte e contrariul înțelepciunii?"

E de acord.

„Accepți că un contrar are un singur contrar?"

„Accept."

333 a „Pe care dintre teze, atunci, Protagoras, s-o desființăm? Teza că un contrar are un singur contrar, sau cealaltă afirmată de noi, care spune că înțelepciunea e diferită de cumințenie și că fiecare e o parte a virtuții și că, în plus față de faptul că sunt diferite, ele sunt și neasemănătoare – ele însele și capacitățile lor, precum părțile feței? Pe care din două s-o desființăm? Într-adevăr, ambele teze nu se îmbină deloc muzical laolaltă. Căci nu cântă bine împreună, nici nu se armonizează între ele. Și cum ar putea cânta bine împreună, dacă e necesar ca un contrar să aibă un singur contrar și nu mai multe, iar înțelepciunea și cumințenia apar a fi contrare /ambele/
b lipsei de minte, care e o singură entitate? Așa stau lucrurile, Protagoras, sau altfel?"

Se arată de acord, deși tare n-ar fi vrut.

x

„Atunci cumințenia și înțelepciunea ar fi același lucru? Însă mai înainte ne-a apărut de asemenea că dreptatea și pietatea sunt aproape același lucru... Haide, Protagoras, zic eu, să nu cedăm, ci să cercetăm și ce urmează. Cumva ți se pare că un om nedrept e
c cuminte, în măsura în care e nedrept?"

„Mi-ar fi rușine, Socrate, zice, să accept așa ceva, doar fiindcă mulți oameni o afirmă."

„Oare să discut cu acei oameni, spun eu, sau cu tine?"

„Dacă vrei, mai întâi combate acel discurs, al mulțimii."

„Nu-i nici o deosebire pentru mine, cu condiția ca tu să răspunzi, fie că consideri ori nu lucrurile astfel. Căci eu teza în sine o examinez în primul și-n primul rând; ce-i drept că și eu care întreb și cel care răspunde vom ajunge să fim supuși examenului."

Mai întâi Protagoras face mofturi: a găsit tezei vina de a fi dezagreabilă. Apoi totuși consimte să răspundă.[67] d

„Bine, zic eu; răspunde-mi, luând-o cu începutul: ți se pare că există unii oameni cuminți care sunt nedrepți?"

„Fie", zice.

„Susții că a fi cuminte înseamnă a fi cu minte?"[68]

A aprobat.

„Dar a fi cu minte înseamnă că ei pun corect problema, în situația în care sunt nedrepți?"

„Să zicem."

„Oare /pun corect problema/ dacă s-o ducă bine comițând nedreptatea, sau dacă s-o ducă rău?"

„Dacă s-o ducă bine."

„Admiți că există unele lucruri bune?"

„Admit."

„Dar oare, spun eu, acelea sunt lucrurile bune, care sunt folositoare oamenilor?"[69]

„Pe Zeus, răspunde, chiar dacă n-ar fi de folos oamenilor, eu le numesc lucruri bune!" e

Mi s-a părut că Protagoras devenise intratabil, era frământat și luase poziția de luptă în vederea răspunsului. Văzându-l în această stare, îl întreb cu blândețe:

„Le ai vedere cumva, Protagoras, pe acele lucruri care nu sunt de folos nici unui om, sau pe acelea care nu sunt de folos în nici un fel? Și pe acestea le numești bune?" 334 a

„Ba deloc, zice. Însă eu știu că există multe lucruri care sunt dăunătoare oamenilor – băuturi, mâncăruri, leacuri și nenumărate

altele –, dar și altele care le sunt de folos. Iar altele nu sunt pentru oameni nici într-un fel, nici într-altul, dar sunt într-unul din aceste două feluri pentru cai; altele – numai pentru boi, altele – pentru câini. Altele nu sunt astfel pentru nici un animal, ci sunt astfel pentru pomi. Altele sunt bune pentru rădăcinile pomului, dar sunt
b rele pentru muguri, precum bălegarul, care, pus la rădăcinile tuturor plantelor, le face bine, dar dacă ai vrea să-l arunci peste lujerii și lăstarii tineri, îi prăpădește pe toți. Și uleiul e foarte rău pentru toate plantele și-i cel mai mare dușman al părului celorlalte viețuitoare, în afară de părul omului; el face bine acestuia, ca și restului corpului. Astfel, binele este variat și divers, încât și aici /uleiul/ e
c bun pentru om la exteriorul corpului, dar același /ulei/ e foarte păgubos pentru organele interne: de asta toți medicii interzic bolnavilor să înghită ulei, afară doar de o cantitate extrem de mică adăugată mâncării, doar cât să stingă mirosul neplăcut care vine prin nări din mâncăruri și din ceea ce-i gătit."[70]

XI

După ce a vorbit, cei de față l-au aplaudat admirându-i spusele. Eu însă zic:

„Dragă Protagoras, întâmplarea face ca eu să fiu uituc; iar dacă
d cineva-mi vorbește mult, uit despre ce era vorba. Dacă aș fi fost tare de ureche, ai fi considerat că trebuie să-mi vorbești mai tare, dacă urma să putem dialoga; la fel și acum, deoarece ai dat peste un uituc, taie-ți răspunsurile și fă-le mai scurte, ca să te pot urmări."

Zice: „În ce fel ceri să-ți răspund pe scurt? Oare să-ți dau răspunsuri mai scurte decât trebuie?"

e „Câtuși de puțin", zic.

„Ci atâta cât trebuie?"

„Da", spun eu.

„Oare tu să judeci cât trebuie să fie scurtimea lor, sau eu?" zice.

La care, eu: „Am auzit că ești în stare atât tu însuți să vorbești astfel, cât și pe altul să-l înveți ca în legătură cu același subiect să

faci discursul cât vrei de lung, încât niciodată el să nu aibă vreo lipsă; dar poți și să prezinți lucrurile atât de pe scurt, încât nimeni să nu poată vorbi mai scurt decât tine. Deci, dacă urmează să dialo- 335 a
ghezi cu mine, folosește ultimul fel de a vorbi – concizia.

Zice: „Socrate, m-am întrecut deja în discursuri cu o mulțime de oameni; și dacă aș fi făcut ceea ce tu îmi ceri – adică să vorbesc în felul cum îmi cerea adversarul –, nu m-aș fi înfățișat superior nimănui și nici n-ar mai fi avut Protagoras vreun mare renume printre greci!"

Știam că era nemulțumit de sine pentru răspunsurile date mai înainte și că nu voia să răspundă de bunăvoie într-un dialog. Am b
socotit deci că nu mai aveam nimic de făcut la întâlnirea aceea.

„Eu nu insist, Protagoras, să continui conversația noastră împotriva opiniei tale; ci, când vei vrea să dialoghezi, astfel încât eu să te pot urmări, atunci voi dialoga cu tine. Căci, după cum se spune despre tine și tu însuți o afirmi, ești capabil să discuți deopotrivă într-o formă lungă și într-una concisă, fiindcă ești un înțelept. Eu însă sunt incapabil de acele discursuri lungi, deși mi-aș fi dorit să fiu în stare. Însă tu, care ești capabil de ambele forme, era cazul să c
ne faci o concesie, pentru ca să se poarte o discuție. Or, deoarece nu vrei, iar eu am ceva de făcut și n-aș putea rămâne cu tine dacă vei rosti discursuri lungi – căci am de mers undeva –, voi pleca. Altminteri, te-aș fi ascultat pesemne cu plăcere."

Și cu aceste vorbe mă ridic să plec. Dar, pe când mă ridicam, Callias mă prinde de mână cu dreapta, iar cu stânga mă apucă de d
mantaua asta și zice:

„N-o să-ți dăm drumul, Socrate! Căci dacă tu vei pleca, dialogul nostru nu va mai fi la fel. Te rog să rămâi cu noi. Într-adevăr, eu n-aș asculta pe nimeni cu mai mare plăcere decât pe tine și pe Protagoras angajați într-un dialog, așa că fă-ne tuturor pe plac!" Eu – mă ridicasem deja ca să ies – îi răspund:

„O, fecior al lui Hipponicos, dintotdeauna am admirat iubirea ta de înțelepciune și o laud și o prețuiesc și acum! Astfel încât aș e
dori să-ți fac pe plac, dacă mi-ai cere lucruri cu putință. Însă, în fapt, e ca și când mi-ai cere să mă țin după Crison din Himera[71],

campionul în plină formă la alergări, ori să mă țin după un campion la fond sau după unul care fuge o zi întreagă. Ți-aș spune că eu însumi de la mine cer asta, să mă țin după asemenea alergători,
336 a chiar mai mult decât mi-o ceri tu; numai că nu pot. Însă, dacă vrei ca eu și Crison să alergăm în același tempo, cere-i lui să se adapteze. Fiindcă eu nu pot să alerg repede, în schimb el poate alerga încet. Prin urmare, dacă dorești să ne asculți pe mine și pe Protagoras, cere-i lui ca, așa cum la început mi-a dat răspunsuri scurte și la obiect, tot astfel să-mi răspundă și acum. Iar de nu face așa, ce
b dialog mai poate fi? Căci eu unul credeam că o întâlnire bazată pe dialog între participanți e altceva decât una în care se țin conferințe."

„Totuși, zice el, mi se pare că are dreptate Protagoras, când spune că și lui, și ție să vi se îngăduie să discutați așa cum o dorește fiecare dintre voi."

La asta intervine Alcibiade:

„N-ai dreptate, Callias, zice. Uite, Socrate admite că nu poate
c participa la discursuri lungi și se înclină aici dinaintea lui Protagoras. Dar m-aș mira să se încline dinaintea oricui, când e vorba de a dialoga și știința de a-și justifica punctul de vedere propriu și de a-l combate pe al altuia. Dacă, așadar, și Protagoras admite că-i inferior lui Socrate în dialog, pentru Socrate va fi destul. Dacă însă nu admite, atunci Protagoras să dialogheze întrebând și răspunzând, fără ca la fiecare întrebare să rostească un discurs lung care evită raționamentele, nevoind să-și justifice punctul de
d vedere, ci tot lungind vorba, până ce majoritatea ascultătorilor uită despre ce fusese întrebarea. Oricum, eu mă pun garant că Socrate nu va uita și că glumește atunci când spune că-i uituc. Așadar, deoarece trebuie ca fiecare să-și prezinte opinia, cred că Socrate a zis ceva mai potrivit."[72]

După Alcibiade cred că cel care a vorbit era Critias:

„Voi, Prodicos și Hippias! Callias mi se pare că a înclinat prea
e mult de partea lui Protagoras, în vreme ce Alcibiade iubește ca întotdeauna, în orice situație, să caute pricină. Noi însă deloc nu trebuie să-i căutăm pricină nici lui Socrate, nici lui Protagoras, ci

cu toții împreună să le cerem amândurora să nu curme discuția la mijloc." 337 a

După ce spune el asta, i a Prodicos cuvântul:

„Ai dreptate, Critias. Cei care asistă la astfel de discuții trebuie să-i asculte pe ambii care dialoghează împreună, dar nu ca pe egali, fiindcă nu e același lucru: trebuie să-i asculte împreună, dar să nu le dea o egală apreciere, ci celui mai înțelept să-i dea mai mult, iar celui mai neștiutor – mai puțin. Eu unul, Protagoras și Socrate, socotesc că voi sunteți de acord ca între voi să vă disputați și nu să vă sfădiți. Căci prietenii au dispute unii cu alții, având bunăvoință, b în timp ce adversarii și dușmanii se sfădesc. Și astfel întâlnirea noastră va fi cea mai frumoasă. Într-adevăr, și voi, cei care vorbiți, veți căpăta în cea mai mare măsură o bună reputație printre noi, cei care vă ascultăm, și nu veți primi laude. Căci a avea o bună reputație presupune lipsă de înșelăciune în sufletele ascultătorilor, în timp ce laudele se aduc adesea în cuvinte, însă în mod mincinos, împotriva opiniei reale. Iar noi, ascultătorii, cel mai mult am fi încântați astfel și n-ar fi vorba despre o plăcere. Căci încântarea c înseamnă să înțelegi ceva și să ai parte de gândire și inteligență, în timp ce plăcerea o ai mâncând sau având altă satisfacție a corpului."[73]

Foarte mulți dintre cei de față au apreciat spusele lui Prodicos. După el vorbește Hippias cel înțelept:

„Domnilor aici de față, eu socotesc că voi toți sunteți din aceeași familie, rude și concitadini prin natură, nu prin lege. Căci asemă- d nătorul e din aceeași familie cu asemănătorul prin natură, în vreme ce legea, tiran al oamenilor fiind, impune să se facă multe lucruri împotriva naturii.[74] Prin urmare, este rușinos ca voi care cunoașteți natura lucrurilor, fiind cei mai înțelepți dintre eleni, care v-ați adunat acum special pentru aceasta în însuși pritaneul înțelepciunii Eladei, cât și în această preafericită și preamăreață casă a cetății, să nu arătați nimic demn de această valoare, ci, precum cei mai nevred- nici dintre oameni, să vă certați între voi. Eu deci vă cer și vă sfă- e tuiesc, o, Protagoras și Socrate, să fiți de acord ca noi, precum niște arbitri, să vă ducem pe o cale de mijloc; și nici tu, Socrate, să nu 338 a cauți acea formă precisă, prea succintă, a dialogurilor, dacă nu-i e

pe plac lui Protagoras, ci să lași mai libere frâiele discursurilor, pentru ca acestea să vi se înfățișeze mai măreț și mai nobile; nici tu, Protagoras, să nu tragi de toate funiile și, purtat de briza prielnică, să fugi pe marea de cuvinte, pierzând din vedere pământul, ci /vă cer ca/ amândoi să luați calea de mijloc. Astfel să faceți, deci, și, ascultându-mă, să vă alegeți un arbitru, un supraveghetor, un
b pritan, care să aibă grijă ca lungimea și a unuia, și a celuilalt discurs să fie moderată."

Aceste vorbe plac asistenței și sunt lăudate de toți. Iar Callias zice că nu mă lasă să plec și /ceilalți/ cer să alegem un supraveghetor. Eu însă susțin că ar fi necuvenit să alegem un arbitru al cuvântărilor. „Căci dacă cel ales ar fi mai rău decât noi, n-ar fi corect ca unul mai rău să prezideze peste unii mai buni; iar dacă ar fi asemănător cu noi, nici așa n-ar fi corect. Căci unul asemănător ar și face lucruri asemănătoare cu noi, încât alegerea sa va fi de prisos. Voi însă /–
c ziceți –/ veți alege unul mai bun decât noi. Însă în fapt, pe cât cred, e cu neputință să alegeți pe cineva mai înțelept decât Protagoras. Iar dacă veți alege pe unul deloc mai bun, dar veți pretinde că ați făcut-o, va fi o necuviință față de Protagoras, căruia îi puneți un supraveghetor ca și când el ar fi un oarecare. Asta fiindcă mie, personal, puțin îmi pasă. Însă vreau să procedăm în felul următor, pentru ca să ne reușească întâlnirea și discuția – ceea ce voi doriți:
d dacă Protagoras nu vrea să răspundă, să fie el cel care întreabă, iar eu voi răspunde și, totodată, voi încerca să-i arăt în ce fel trebuie să răspundă cel care răspunde. Iar după ce voi răspunde eu atâta cât vrea el, iarăși vine rândul lui să-și susțină teza. Dacă deci el nu se va arăta dispus să răspundă precis la întrebare, eu și cu voi împreună îi vom cere ceea ce voi îmi cereți mie acum – să nu strice
e întâlnirea. Și pentru asta nu-i deloc nevoie de un supraveghetor, ci toți împreună veți supraveghea."

Toți apreciază că trebuie procedat astfel. Protagoras se lasă greu, totuși e nevoit să fie de acord să întrebe și ca, după ce va fi întrebat suficient, din nou să-și susțină teza, răspunzând punct cu punct.

XII

Începe deci să întrebe cam în felul următor:

„Eu unul socotesc, Socrate, că pentru un bărbat priceperea la interpretarea versurilor este cea mai importantă parte a educației. Aceasta presupune capacitatea de a înțelege spusele poeților, anume 339 a
care sunt bine și care nu sunt bine compuse, încât să știi să le distingi și să lămurești întrebările. Iată de ce acum întrebarea va avea ca obiect același punct pe care eu și cu tine îl dezbatem aici – referitor la virtute –, transpus însă în poezie. În asta va consta singura deosebire. Spune undeva Simonides către Scopas[75], fiul lui Creon, tesaliotul:

Pentru un bărbat e greu, pe de-o parte,
Cu-adevărat să devină bun, fiind întocmit b
Fără reproș la mâini, picioare și minte.[76]

Cunoști poemul acesta, sau să ți-l recit în întregime?"

Răspund: „Nu-i nevoie, fiindcă-l cunosc și se întâmplă să fi studiat eu însumi poemul."

„În regulă, zice el. Ți se pare frumos și bine compus, sau nu?"

„Foarte frumos și bine", spun.

„Dar ți se pare că a fost bine compus, dacă poetul însuși se con- c
trazice pe sine?"

„N-a fost frumos /compus în acest caz/, spun eu."

„Examinează mai bine", zice.

„Dar, prietene, l-am examinat îndeajuns!"

„Știi că, mai departe în poem, el spune:

Vorba lui Pittacos[77] nu-i cuvenită,
Mai ales fiind el un om
Înțelept: zis-a că-i greu să fii vrednic.

Observi că același autor spune și aceste cuvinte, și pe cele de dinainte?"

„Observ", zic.

„Ți se pare că spusele acestea și cu cele de dinainte se acordă?"

„Mie mi se pare că da." În același timp totuși m-am temut să nu spună ceva cu miez: „Deci ție nu ți se pare astfel?" îl întreb.

d „În ce fel ar apărea că se acordă poetul cu el însuși, când face ambele afirmații? Mai întâi a stabilit că e greu să devii un om într-adevăr bun; apoi, continuând puțin poemul, a uitat de asta și când Pittacos zice aceleași lucruri ca și el – că-i greu să fii vrednic – îl critică și refuză să-l accepte, deși Pittacos spunea aceleași lucruri ca și el însuși. Or, când îl critică pe Pittacos care vorbește la fel ca el însuși, e vădit că se critică pe sine însuși, încât n-are dreptate fie cu spusa dinainte, fie cu cea de pe urmă."

Spusele sale primesc aprobarea gălăgioasă și lauda multora
e dintre ascultători. Iar eu, parcă lovit de un pumn bine țintit, mai întâi văd negru și sunt cuprins de amețeală la auzul vorbelor sale și al aprobării arătate de ceilalți. Apoi – ca să-ți spun drept – intenționând să câștig timp ca să cercetez ce voia să zică poetul, mă întorc spre Prodicos, apelând la el:

„Prodicos dragă, zic, Simonides e concitadinul tău și se cuvine
340 a să-l aperi. Îmi pare că te chem într-ajutor, la fel cum, zice Homer, Scamandros, aflat sub asediu din cauza lui Ahile, îl cheamă într-ajutor pe Simoeis, spunând:

> Frate dragă, hai să ne-mpotrivim amândoi puterii
> Ăstui bărbat.[78]

Tot așa și eu te chem, ca nu cumva Protagoras să-l cucerească pe Simonides. Așadar, repunerea în picioare a lui Simonides are nevoie
b de Muza ta – aceea prin care distingi între *a vrea* și *a dori*, ca nefiind același lucru, cât și în privința lucrurilor – multe și frumoase – pe care le-ai prezentat mai înainte. Așadar, cercetează și acum dacă ești de părerea mea: într-adevăr, nu cred că Simonides se contrazice pe sine. Hai, Prodicos, dezvăluie-ți mai întâi verdictul: ți se par identice *a deveni* și *a fi*, sau diferite?"[79]

„Diferite, pe Zeus", zice Prodicos.

„Nu oare, spun eu, în cel dintâi caz Simonides însuși și-a dezvăluit propria opinie, anume că un om bun cu adevărat e greu să devii?"

„Așa este", zice Prodicos. c

„Însă îl critică pe Pittacos, dar nu așa cum crede Protagoras, fiindcă Pittacos ar spune același lucru ca și el însuși, ci fiindcă spune altceva: căci Pittacos nu a spus că e greu *să devii* vrednic, precum Simonides, ci că e greu *să fii* /astfel/. Or, Protagoras, nu-s totuna, precum zice Prodicos al nostru, a fi și a deveni. Iar dacă nu-i totuna a fi cu a deveni, Simonides nu se contrazice pe sine însuși. Și pesemne că Prodicos și mulți alții ar afirma, citându-l pe Hesiod, că d
e greu să devii bun. Căci «înaintea virtuții zeii au pus sudoare.»[80] Însă când cineva ajunge pe culmea virtuții, mai departe ea e ușor de posedat, deși a fost greu /de obținut/."

XIII

Prodicos, după ce a ascultat, mă laudă, dar Protagoras zice: „Felul cum l-ai îndreptat pe Simonides, Socrate, îți aduce o eroare mai mare decât aceea pe care ai îndreptat-o." Iar eu spun:

„Așadar, mi-a ieșit rău treaba, Protagoras, și sunt un medic de e
tot râsul, deoarece când vindec, cresc boala și mai mare!"

„Așa și este", zice.

„În ce fel?"

„Ar fi o mare prostie din partea poetului să afirme că virtutea e o chestie atât de nesemnificativă[81], când de fapt ea e lucrul cel mai greu, după cum cred toți oamenii."

La care eu spun:

„Pe Zeus, e o șansă că e de față Prodicos la discuția noastră! Căci, Protagoras, se prea poate ca înțelepciunea cumva divină a lui 341 a
Prodicos să fie deja veche, avându-și începutul fie la Simonides, fie chiar și mai de demult. Tu, deși cunoști atât de multe, pe ea se pare că n-o cunoști, în orice caz nu cum o cunosc eu, care sunt un discipol al lui Prodicos. Iar acum mi se pare că nu înțelegi că și cuvântul acesta, «greu», probabil că Simonides nu l-a înțeles în

felul în care tu îl înțelegi; de exemplu, Prodicos mă certa în legă-
b tură cu cuvântul «grozav» când, lăudându-te pe tine sau pe altul, ziceam «Protagoras e un ins grozav de înțelept»[82]. Or, Prodicos mă întreba dacă nu mi-e rușine să numesc lucrurile bune «grozave», fiindcă «grozav», zicea, are sensul de «rău». Căci nimeni nu spune nici «avere grozavă», nici «pace grozavă», nici «sănătate grozavă», ci «boală grozavă», «război grozav» și «sărăcie grozavă», dat fiind că «grozav» înseamnă «rău». Pesemne deci că cei din Cos, inclusiv Simonides, îl iau pe «greu» fie cu sensul de «rău», fie cu un alt sens pe care tu nu-l înțelegi. Însă să-l întrebăm pe Prodicos. Fiindcă e
c normal să-l întrebăm pe el despre graiul lui Simonides: Prodicos, ce a zis Simonides că înseamnă cuvântul «greu»?"

„Rău", răspunde Prodicos.

„De asta, Prodicos, îl și ceartă Simonides, zic, pe Pittacos, care spunea că-i «greu să fii vrednic»; e ca și când l-ar fi auzit spunând «că-i rău să fii vrednic»."

Prodicos: „Dar ce altceva decât asta crezi, Socrate, că spune Simonides? El îi reproșează lui Pittacos că nu știa să distingă bine cuvintele, deoarece era din Lesbos și fusese învățat un grai barbar!"[83]

d Eu: „Îl auzi, Protagoras, pe Prodicos al nostru? Ai de făcut vreo obiecție?"

Protagoras: „Departe ca lucrurile să stea astfel, Prodicos! Știu bine că și Simonides, întocmai ca și noi ceilalți, a spus «greu» înțelegând prin cuvânt nu «rău», ci ceea ce nu-i ușor și se realizează cu multe eforturi."

„Și eu, Protagoras, m-am gândit, zic, că asta spune Simonides și că Prodicos, aici de față, o știa și el, dar că glumește și pare că te pune la încercare, ca să vadă dacă vei fi în stare să vii în ajutorul
e tezei tale. De altfel, există o bună dovadă că Simonides nu susține că «greu» înseamnă «rău»: astfel, fraza care urmează imediat spune:

Zeul singur ar avea acest privilegiu.

Așadar, nesusținând asta, că *e rău să fii vrednic*, /poetul/ afirmă că zeul singur ar deține /virtutea/ și că zeului singur îi revine acest

privilegiu. Căci altminteri Prodicos l-ar considera pe Simonides un ins nerușinat și deloc în felul celor din Cos.

Însă eu vreau să vă spun la ce cred că se gândea Simonides în acest poem, în caz că tu vrei să-mi pui la încercare priceperea la interpretarea versurilor, așa cum tu zici. Însă, dacă dorești, eu te 342 a
voi asculta pe tine."

Auzind ce spuneam, Protagoras zice: „Vorbește, dacă vrei, Socrate." Iar Prodicos și Hippias, ca și restul asistenței, insistă să vorbesc.

XIV

„Am să încerc, spun eu, să vă explic ce cred despre acest poem:

Filozofia cea mai veche și mai deplină există, în mai mare măsură decât la restul grecilor, în Creta și în Lacedemona, iar cei mai b
numeroși sofiști de pe pământ se află în acele locuri.[84] Însă localnicii neagă asta și se pretind neînvățați, ca să nu fie evident că-i întrec pe greci în înțelepciune – procedând la fel ca sofiștii despre care a vorbit Protagoras –, ci ca să pară că-i întrec /pe greci/ la luptă și în curaj: ei socotesc că, dacă s-ar ști în ce anume îi întrec /pe ceilalți greci/, toți se vor antrena la acest lucru – la înțelepciune.

Or, ascunzând acest fapt, i-au tot înșelat pe imitatorii Spartei din /alte/ cetăți: aceștia își nenorocesc urechile vrând să-i imite, își c
leagă încheieturile mâinilor în curele, se dau în vânt după gimnastică și poartă mantale scurte, ca și când lacedemonienii i-ar învinge pe greci datorită acestora. Iar lacedemonienii, deoarece vor să se întâlnească neîngrădit cu sofiștii lor și deja îi obosește să se întâlnească pe ascuns cu ei, îi alungă și pe străinii care-i imită, cât și pe oricare alt străin ce locuiește la ei. Întâlnindu-se cu sofiștii pe ascuns de străini, ei nu permit nici unui tânăr să viziteze alte cetăți – așa d
cum nici cretanii n-o permit –, pentru ca el să nu se dezvețe de ceea ce ei îl învață. Iar în aceste cetăți /Sparta și Creta/ nu numai bărbații se mândresc cu învățătura lor, ci și femeile.[85] Și ați putea în felul următor ști că eu spun adevărul și că lacedemonienii au o educație minunată în filozofie și în arta discursurilor:

Dacă cineva ar vrea să aibă de-a face cu cel mai inept dintre
e lacedemonieni, în cea mai parte a timpului el va avea impresia că lacedemonianul e inept; dar apoi, când s-ar întâmpla să se prezinte ocazia, acesta zvârle o zicere cu miez, concisă și strânsă, precum un sulițaș grozav, astfel încât interlocutorul nu se arată deloc mai bun decât un copil. Or, atât dintre oamenii de azi, cât și dintre cei de demult sunt destui care și-au dat seama de lucrul acesta – anume că «laconizarea»[86] e mult mai mult iubire de înțelepciune
343 a decât de gimnastică; ei știau că ține de un om desăvârșit educat să poată rosti asemenea ziceri. Printre aceștia au fost și Thales din Milet, Pittacos din Mytilene, Bias din Priene, Solon al nostru, Cleobulos din Lindos, Myson din Chene și al șaptelea dintre ei se zice că a fost Chilon din Lacedemona.[87] Ei toți au imitat cu sârg, au îndrăgit și au studiat educația lacedemoniană.

Și ai putea să-ți dai seama că înțelepciunea lor e de acest fel: căci fiecare a rostit maxime scurte și memorabile; adunându-se laolaltă
b și socotind acele maxime drept temelia înțelepciunii, ei le-au dedicat lui Apollon în templul din Delfi și le-au pus în scris – sunt cele pe care toți le recită: «Cunoaște-te pe tine însuți» și «Nimic prea mult». De ce spun asta? Fiindcă acesta era felul filozofiei celor vechi – o concizie «laconică». Și deci și această zicere a lui Pittacos – că «e greu să fii vrednic» – a tot circulat în privat, fiind proslăvită de în-
c țelepți. Iar Simonides, ambiționându-se să-și arate înțelepciunea, știa că, dacă ar putea doborî această maximă, ca pe un atlet cu bună reputație, și l-ar învinge, el însuși va căpăta o bună reputație printre oameni. Așadar, contra acestei maxime a compus întreg poemul, pe cât mi se pare mie, plănuind s-o strice.

S-o cercetăm acum cu toții împreună, ca să vedem dacă am
d dreptate. Începutul poemului ar părea demn de un nebun, dacă, voind să spună că e greu ca un om să devină bun, l-a introdus apoi pe «pe de-o parte».[88] Căci expresia «pe de-o parte» nu pare să se refere la nici o altă vorbă, afară doar dacă n-o înțelegi ca referindu-se la maxima lui Pittacos, ca și când Simonides ar combate-o: adică, atunci când Pittacos susține că-i greu *să fii* un om vrednic, Simonides, contestând maxima, zice: «nu-i așa, ci *să devii*, pe de-o parte,

un om bun e greu cu adevărat, o, Pittacos, nu *cu adevărat bun*, căci cuvântul *adevărat* nu-i aplicat lui *bun*, de parcă unele lucruri ar fi *cu adevărat bune*, în timp ce altele ar fi doar *bune*, dar nu *cu adevărat*!» e
Așa ceva ar părea o prostie nedemnă de Simonides. Însă trebuie considerat că formula «cu adevărat» a fost deplasată în poem[89], cumva astfel interpretând el maxima lui Pittacos. Dar să presupunem că Pittacos vorbește și Simonides îi răspunde. Pittacos:

«Oameni buni, e greu să fii vrednic!»

La care celălalt îi răspunde: 344 a

«O, Pittacos, n-ai dreptate: căci nu *să fii*, ci *să devii*, pe de-o parte, un om bun, fiind întocmit fără reproș la mâini, picioare și minte, e *greu cu adevărat*.» Astfel e introdusă expresia «pe de-o parte», în raport cu o /altă/ vorbire /succesivă/, iar «cu adevărat» trebuie plasat, corect, la sfârșit. Și tot ceea ce urmează atestă că așa stau lucrurile: căci se poate arăta în legătură cu multe și cu fiecare detaliu din b
poem că a fost compus bine, cu rafinament și atenție. Dar ar dura prea mult să le expunem pe toate acestea. Însă haide să-i expunem sensul de ansamblu și intenția, anume că întregul poem constituie o respingere a maximei lui Pittacos.

După vorbele de mai înainte, Simonides, dezvoltând puțin ideea, ca și când ar rosti un discurs, spune: «Să devii, *pe de-o parte*, un om bun e greu cu adevărat, totuși e cu putință, măcar pentru un timp. *Pe de altă parte*, odată ce ai devenit /bun/, să rămâi în această condiție și *să fii* un om bun, așa cum tu afirmi, Pittacos, *e imposibil* și nu-i la îndemâna unui om, ci numai zeul ar avea acest privilegiu: c

Nu-i pe lume bărbat care să nu fie rău,
Pe care nenorocirea de neînlăturat să nu-l doboare.

Pe cine, aflat la conducerea unei nave, îl doboară nenorocirea de neînlăturat? E limpede că nu pe profan. Căci profanul va fi la pământ întotdeauna. Cum ar veni, îl pui jos nu pe cel care deja e jos, ci l-ai putea pune jos numai pe cel care stă în picioare, încât pe el să-l pui la pământ, dar nu pe cel care deja e la pământ. La fel, o nenorocire de neînlăturat l-ar putea doborî uneori pe acela care

d poate înlătura multe greutăți, dar pe acela întotdeauna incapabil să înlăture ceva – nu. O furtună puternică, căzând asupra cârmaciului, l-ar putea opri să înlăture nenorocirea, iar un anotimp rău, lovindu-l pe agricultor, l-ar putea opri de la înlăturarea necazului, și același lucru i s-ar întâmpla și medicului. Căci e cu putință ca cel vrednic să devină rău, așa cum atestă și un alt poet:

> Însă omul bun uneori devine rău, alteori și vrednic.[90]

Însă omul rău nu-i cu putință *să devină* /rău/, ci e necesar *să fie*
e întotdeauna astfel. Rezultă că omul în stare să înlăture multe rele, înțelept și bun, atunci când e lovit de o nenorocire de neînlăturat, n-are cum a nu fi rău. Tu însă, Pittacos, susții că-i greu să fii vrednic. Da, *să devii* vrednic este greu, ce-i drept, și totuși e cu putință, în timp ce *să fii* astfel e peste putință:

> Bun omul, oricare-i, când binele face,
> Și rău, când răul el face.

345 a În ce constă buna activitate în cazul literelor și ce anume îl face pe un om să fie bun la litere? E limpede: cunoașterea literelor. Care este buna activitate care face un bun medic? E limpede: cunoașterea tratării bolnavilor. Iar /medicul/ rău /tratează/ rău. Cine deci ar putea deveni un medic rău? E clar că această condiție revine celui care mai întâi e medic, iar mai apoi celui care e un bun medic. Căci el ar putea deveni și rău. Însă noi, cei profani în medicină, când acționăm rău, n-am putea deveni niciodată nici medici, nici tâmplari,
b nici altceva dintre acestea. Iar cel care acționează rău, când nu poate deveni medic, e clar că nici medic rău n-ar putea deveni. Astfel că bărbatul bun ar putea deveni uneori rău – fie sub acțiunea timpului, a unui necaz, a unei boli, ori a altei împrejurări. Căci numai aceasta este o activitate rea – să-ți lipsească știința.[91]

Însă bărbatul rău n-ar putea *deveni* niciodată rău, fiindcă el *este* mereu astfel. Însă dacă totuși va fi să devină rău, atunci mai înainte trebuie să fi devenit bun. Astfel încât această parte a poemului

intenționează să arate că un om nu poate fi bun, rămânând bun fără întrerupere, dar că același om poate deveni bun și rău. Iar cel c
mai adesea oamenii cei mai buni sunt cei pe care îi iubesc zeii.

Toate acestea, prin urmare, sunt spuse cu referire la Pittacos, și ceea ce urmează în poem e încă și mai lămuritor. Căci el spune:

«De asta, alergând după o speranță irealizabilă, nu-mi voi arunca destinul vieții în van – să caut ceea ce nu se poate, pe omul cu totul fără pată dintre toți, dintre cei care ne bucurăm de rodul largii țarine. Apoi, după ce-l voi fi găsit, vi-l voi prezenta», zice. Astfel, d
în tot cursul poemului atacă cu putere maxima lui Pittacos:

Îi laud și-i iubesc pe toți de bunăvoie nefăcătorii de nimic urât;
Căci cu necesitatea nici zeii nu se pot lupta.

Și aceste versuri sunt spuse cu aceeași intenție: căci nu era chiar atât de neînvățat Simonides, încât să afirme că-i laudă pe aceia *care de bunăvoie nu fac nimic rău*, ca și când ar exista unii care să facă rele de bunăvoie![92] Căci eu sunt convins cumva de faptul că nici unul dintre înțelepți nu consideră că vreun om greșește de bună-voie și nici că săvârșește de bunăvoie lucruri urâte și rele; ei știu că e
toți oamenii care comit lucruri urâte și rele o fac fără voie. Și nici Simonides nu afirmă că-i laudă pe cei care nu comit răul de bună-voie, ci pe acel «de bunăvoie» îl spune cu referire la sine însuși. Căci el avea în minte că un bărbat de calitate se silește pe sine de multe ori să devină cuiva prieten și să-l laude: de exemplu, că un om are 346 a
parte de multe ori de o mamă, de un tată străini /în opinii/, ori de o patrie sau altceva asemenea.[93] Or, cei mișei, când li se întâmplă așa ceva, parcă văd faptul cu bucurie și, cu dojeni, dau în vileag și acuză mișelia părinților sau a patriei, pentru ca oamenii să nu-i învinuiască pe ei înșiși că i-ar neglija pe acei /părinți/ și nici să nu-i certe că-i neglijează; ca urmare, încă și mai mult îi dojenesc și adaugă b
o animozitate voluntară peste cea dată de necesitate. Însă oamenii buni – considera el – se ascund și se silesc să laude și, dacă se mânie în vreo privință pe părinți sau suferă vreo nedreptate din partea patriei, ei se împacă pe sine și-și domolesc resentimentul,

silindu-se pe ei înșiși să-i iubească și să-i laude pe ai săi. Și cred că Simonides însuși s-a văzut nevoit să laude și să elogieze un tiran ori pe un altul asemenea, nu însă de bunăvoie, ci fiind silit.

Pe astea, deci, i le spune și lui Pittacos: «Eu, Pittacos, nu te critic,
c fiindcă aș fi iubitor de critici, deoarece:

Mi-ajunge cine nu-i rău, nici prea incapabil,
Cuminte, cunoscând dreptatea de folos cetății.
Pe el n-o să-l dojenesc,
Neîndrăgind eu dojana;
Căci nesfârșită-i stirpea nerozilor.»

Astfel încât, dacă cuiva îi face plăcere să critice, s-ar sătura, dacă s-ar apuca să-i critice pe ei. «Sunt frumoase toate cu care cele urâte nu-s amestecate.»

d Nu spune cu asta ceva de felul – sunt albe toate cele cu care nu-i amestecat negrul. Ar fi și ridicol în multe cazuri. Ci spune că el le acceptă și pe cele mijlocii, fără să le critice. Nu-l caut, zice, «pe omul cu totul fără pată dintre toți, dintre cei care ne bucurăm de rodul largii țarine. Apoi, după ce-l voi fi găsit, vi-l voi prezenta» astfel încât, din cauza lui, să nu mai laud pe nimeni, ci îmi ajunge, dacă el ar fi mijlociu /între rău și bine/ și n-ar face nimic rău, «fiindcă
e eu pe toți îi iubesc și îi laud». Iar aici s-a folosit de dialectul celor din Mytilene, când i-l spune lui Pittacos pe acel «pe toți îi laud și îi iubesc de bunăvoie» (după *de bunăvoie* vorbitorul trebuie să facă o pauză), «pe oricine nu săvârșește ceva urât». Însă există unii pe care îi laud și-i iubesc fără voie. Iar dacă tu, o, Pittacos, ai vorbi mode-
347 a rat adevărat și cuvenit, nu te-aș critica niciodată. Însă, fiindcă tu dai impresia că spui adevărul, deși falsifici foarte mult lucrurile cele mai importante, iată că te critic.

Iată la ce cred eu, dragă Prodicos și Protagoras, că s-a gândit Simonides, când a compus acest poem."

XV

Intervine Hippias: „Cred că tu, Socrate, ai explicat bine poemul. Dar am și eu, zice, ceva excelent de spus despre el și, dacă vreți, vă b
voi arăta despre ce e vorba."

Alcibiade intervine: „Desigur, Hippias, altădată însă. Acum e cazul, după cum a fost înțelegerea între amândoi, Protagoras și Socrate, ca, dacă Protagoras mai vrea să întrebe, să răspundă Socrate; dacă însă vrea să-i răspundă lui Socrate, acesta să întrebe."

Zic: „Las la voia lui Protagoras să facă ce-i place mai mult. Dar dacă vrea, să lăsăm deoparte poemele și versurile. Mi-ar plăcea ca, c
reluând tema despre care te-am întrebat mai întâi, Protagoras, să duc până la capăt cercetarea împreună cu tine. Căci mi se pare că discuțiile despre poezie seamănă foarte bine cu petrecerile oamenilor nevrednici și comuni. Deoarece aceștia nu pot la banchete să se întrețină unii cu alții prin forțe proprii, cu propriile lor voci și cuvinte din cauza lipsei lor de educație, ei pun un mare preț pe flautiste, d
plătind cu mulți bani o voce străină, aceea a flautului, și cu ajutorul vocilor acestora ei se întrețin unii cu alții. Dar acolo unde participanții la banchet sunt oameni de calitate și bine educați, n-ai putea vedea nici flautiste, nici dansatoare, nici harpiste; ei sunt capabili să se întrețină unii cu alții cu propria lor voce, fără aceste bagatele și glume, fiecare, pe rând, vorbind și ascultând în ordine, chiar dacă ei ar bea mult vin.[94] Așa și cu acest tip de întruniri, e
dacă ele îi iau în primire pe niște bărbați care sunt așa cum ne pretindem cei mai mulți dintre noi, ele n-au deloc nevoie de o voce străină și nici de poeți, cărora nu le poți cere socoteală în legătură cu ceea ce afirmă. Însă mulțimea îi aduce în centrul discuțiilor, unii pretinzând că poetul gândește cutare, alții – că altceva, dar se discută despre ceva ce nu se poate supune probei contestării. Or, /oamenii de calitate/ lasă deoparte astfel de întruniri și se întrețin ei între ei prin ei înșiși, punându-se și lăsându-se reciproc să fie
puși la probă cu propriile vorbe. Cred că pe astfel de oameni tre- 348 a
buie să-i imităm eu și cu tine, lăsându-i în pace pe poeți, și că noi înșine trebuie să dezbatem între noi prin propriile puteri, punând

la probă adevărul și pe noi înșine. Dacă vrei, întreabă în continuare, iar eu îți stau la dispoziție să-ți răspund. Însă, dacă vrei, pune-mi-te tu la dispoziție, ca să putem încheia subiectul a cărui cercetare am întrerupt-o la mijloc."

b Spun eu astea și altele asemănătoare, însă Protagoras tot nu lămurește ce dorea să facă. Atunci vorbește Alcibiade, adresându-i-se lui Callias:

„Oare și acum, Callias, ți se pare că procedează bine Protagoras, nevrând să lămurească nici dacă va răspunde obiecțiilor, nici dacă nu? Căci mie nu mi se pare. Așadar, fie să dialogheze, fie să spună că nu vrea să dialogheze, pentru ca să știm asta, în ceea ce-l privește,
c și pentru ca Socrate să dialogheze cu altcineva, ori /dacă nu/, altul, oricine ar fi, să dialogheze cu altcineva."

Când Alcibiade zice asta, iar Callias și aproape toată asistența îl roagă, Protagoras de rușine mai mult, pe cât mi se pare, consimte cu greu să dialogheze; cere să fie întrebat, pentru ca să răspundă.

Eu spun atunci: „Să nu crezi, Protagoras, că eu dialoghez cu alt scop decât acela de a investiga chestiunile în privința cărora sunt
d încurcat. Cred că bine a spus Homer: «Când doi merg împreună, unul vede înaintea celuilalt.»[95] Într-adevăr, /în acest fel/ noi oamenii suntem mai înlesniți cumva pentru orice faptă, cuvânt și gând. Căci dacă unul singur are vreo idee, imediat umblă să caute împrejur pe un altul, căruia să-i arate /ce a gândit/ și cu ajutorul căruia să capete o confirmare, și caută până ce ar da peste el. Așa și eu, din acest motiv, aș dialoga cu plăcere cu tine mai mult decât cu oricine altcineva; consider că tu cel mai bine poți investiga atât celelalte chestiuni pe
e care e verosimil să le examineze omul de bine, cât și, desigur, virtutea. Cine altul decât tine /e mai îndreptățit/? Căci nu numai că tu însuți te socotești pe tine un om de calitate – sunt și alții, ei înșiși, oameni de bine, dar nu pot să-i facă și pe alții la fel –, dar și, fiind tu însuți un om de calitate, ești în stare să-i faci și pe alții să fie de calitate. Și ai atâta încredere în tine însuți, încât, pe când ceilalți
349 a ții ascuns că deții această artă[96], tu ai proclamat-o deschis înaintea tuturor grecilor, te-ai numit «sofist» și te-ai declarat pe tine

însuți maestru în predarea culturii și a virtuții, fiind și primul care ai cerut o plată pentru asta. Cum așadar să nu te chem pe tine la cercetarea acestor chestiuni, cum să nu să te întreb și să-ți împărtășesc /gândurile mele/? Nu-i chip să n-o fac!

XVI

Și acum, iată, doresc ca lucrurile despre care te-am întrebat mai întâi pe unele să mi le reamintești din nou de la început, iar pe altele doresc să le examinăm împreună. Întrebarea era, pe cât cred, b
următoarea: înțelepciunea, cumințenia, curajul, dreptatea, pietatea – sunt cinci nume care se referă la un singur lucru? Sau fiecăruia dintre aceste nume îi revine o ființă proprie și e un lucru care, fiecare, posedă propria-i capacitate, nici unul nefiind la fel cu un altul? Tu ai afirmat că nu-i vorba despre nume /diferite/ aplicate unei singure entități, ci că fiecare dintre nume se aplică lucrului propriu; c
și că ele toate sunt părți ale virtuții, care nu sunt la fel între ele și cu întregul ale cărui părți sunt, precum e cazul cu părțile aurului; ci ele sunt precum părțile feței, care, având fiecare o capacitate proprie, nu sunt la fel nici între ele, nici cu întregul ale cărui părți sunt. Dacă îți menții încă opinia de atunci, spune. Iar dacă vezi lucrurile cumva altfel, fă precizarea, fiindcă eu n-o să obiectez, dacă vei afirma acum ceva diferit. Căci nu m-aș mira, dacă ai spus asta atunci ca să mă pui la încercare." d

„Eu susțin, Socrate, zice, că toate acestea sunt părți ale virtuții și că patru din ele sunt destul de asemănătoare între ele, însă curajul e foarte diferit de toate. Iată cum vei ști că-i adevărat ce spun: vei descoperi mulți oameni foarte nedrepți, lipsiți de pietate, foarte nestăpâniți și foarte neștiutori, și totuși în mod remarcabil de e
curajoși."

„Stai puțin, zic. Se cuvine să examinăm ce spui. Pe cei curajoși tu îi numești temerari[97], sau altfel?"

„Da, și îndrăzneți, gata să înfrunte pericolele de care cei mulți se tem.

„Bun, dar tu afirmi că virtutea e ceva frumos și te înfățișezi pe tine însuți ca un învățător a ceva frumos?"

„A ceva foarte frumos, că doar nu-s nebun!"

„Oare însă, zic, virtutea are o parte urâtă și o alta frumoasă, sau e frumoasă în întregul ei?"

„E frumoasă în întregul ei, pe cât e cu putință."

350 a „Știi că sunt unii care se scufundă cu temeritate în puțuri?"

„Bineînțeles, sunt scufundătorii."

„Oare o fac pentru că se pricep, sau din alt motiv?"

„Pentru că se pricep."

„Cine sunt acei temerari care luptă călare? Oare cei pricepuți la călărie, sau cei nepricepuți?"

„Cei pricepuți."

„Cine însă sunt temerarii la lupta cu scutul ușor? Sunt cei cunoscători în asta, sau cei necunoscători?"

„Sunt cei cunoscători. Și la fel în toate, zice el, dacă cercetezi, cei cunoscători sunt mai temerari decât cei nepricepuți, și ei sunt
b chiar mai temerari decât erau ei înșiși, înainte de a fi învățat arta respectivă."

„Însă, spun eu, vei fi văzut tu pe unii care, deși ignoră toate aceste arte, arată totuși temeritate în fiecare caz dintre ele?"

„Am văzut, zice, și chiar pe unii arătând foarte multă temeritate!"

„Însă cumva acești temerari sunt și curajoși?"

„Curajul ar fi atunci, zice, ceva urât, deoarece oamenii aceștia sunt smintiți."

„În ce fel vorbești despre cei curajoși? Oare nu-s /curajoșii/ cei temerari?"

„Și acum spun asta", zice.

c „Așadar aceștia, care sunt temerari în acest mod, nu par curajoși, ci smintiți? Or, pe de altă parte, cei care sunt foarte cunoscători sunt și cei mai temerari și, fiind cei mai temerari, sunt și cei mai curajoși? Și, conform acestui argument, înțelepciunea ar fi curaj?"[98]

„Nu-i corect felul în care reamintești, Socrate, cele zise de mine și răspunsul meu dat ție. Într-adevăr, când m-ai întrebat dacă curajoșii sunt temerari, eu am fost de acord. Dar n-am fost întrebat

dacă și temerarii sunt curajoși. Or, dacă m-ai fi întrebat atunci asta, ți-aș fi spus că nu toți sunt astfel.[99] Dar despre curajoși, cum că ei n-ar fi temerari – adică teza cu care am fost de acord –, nicăieri n-ai arătat că n-a fost un acord corect în ce-i privește. Apoi arăți că cei cunoscători sunt mai temerari decât cei necunoscători – alții fiind sau ei înșiși, și cu asta consideri că sunt același lucru curajul și înțelepciunea. Procedând în acest fel, ai putea admite că și forța și înțelepciunea sunt totuna: căci mai întâi, dacă, procedând astfel, m-ai întreba dacă cei care au putere prin forță /fizică/, eu aș fi de acord. Apoi, de asemenea aș fi de acord că cei care știu să lupte au mai multă putere să lupte decât cei care nu știu, cât și, după ce au învățat să lupte, mai multă putere decât aveau ei înșiși înainte. Însă, dacă eu am fost de acord aici, tu ai putea prin utilizarea acelorași argumente să susții și că, în virtutea acordului meu, înțelepciunea este forță /fizică/. Or, nicăieri și nici aici eu n-am fost de acord că cei puternici sunt cu forță, ci numai că cei cu forță sunt puternici. Într-adevăr, puterea și forța nu-s același lucru, ci prima, puterea, vine și din cunoaștere, dar și din nebunie și din mânie, în timp ce forța /fizică/ vine de la natură și de la buna hrănire a corpului. La fel și în cazul nostru: nu-i totuna temeritatea și curajul. Astfel, curajoșii sunt temerari, însă nu toți temerarii sunt curajoși. Temeritatea se naște la oameni dintr-o artă[100], cât și din mânie și nebunie, la fel ca și puterea, în vreme ce curajul vine din natură și dintr-o bună educare a sufletelor."

d

e

351 a

b

XVII

Spun eu: „Susții că unii oameni, Protagoras, au o viață bună, în timp ce alții au o viață rea?"

E de acord.

„Crezi că un om ar putea trăi bine, dacă ar trăi cu supărare și tristețe?"

Neagă.

„Ei bine, dar dacă și-ar fi sfârșit viața trăind plăcut, nu crezi că el astfel a trăit bine?"

„Ba da."

„Prin urmare, a trăi plăcut e un bine, iar a trăi fără plăcere e un rău?"

c „Dacă, cel puțin, omul ar extrage plăcere din lucrurile frumoase", zice.

„Dar nu cumva și tu, Protagoras, precum mulțimea, numești rele unele lucruri plăcute și bune pe unele lucruri supărătoare? Vreau să zic: în măsura în care sunt plăcute, oare nu sunt în aceeași măsură și bune, fără a lua în seamă altceva ce va decurge din ele? Și, de asemenea, nu sunt rele în măsura în care sunt supărătoare?"

„Nu știu, Socrate, zice, dacă pot să-ți răspund la fel de univoc, precum tu întrebi, în sensul că toate cele plăcute sunt bune și
d /toate/ cele supărătoare sunt rele. Eu cred că-i mai sigur să-ți răspund – nu numai relativ la acest răspuns, dar și în raport cu tot restul experienței mele de viață – că există printre cele plăcute lucruri care nu sunt bune, există iarăși printre cele supărătoare unele care nu sunt rele și, în al treilea rând, există și unele care nu sunt nici rele, nici bune."[101]

„Nu numești plăcute lucrurile care au parte de plăcere sau produc plăcere?" întreb eu.

„Ba întru totul", zice.

e „La asta mă refer, dacă ele nu sunt bune în măsura în care sunt plăcute, adică întreb dacă plăcerea ea însăși nu-i bună."

„Așa cum tu spui de fiecare dată, Socrate, să cercetăm lucrul acesta și, dacă cercetarea va confirma și va arăta că plăcutul și binele sunt totuna, vom cădea de acord; dacă nu, atunci vom mai discuta."

„Oare, zic eu, tu vrei să conduci cercetarea, sau eu s-o conduc?"

„E potrivit ca tu s-o conduci, căci tu ai propus tema."

352 a „Atunci, zic eu, în felul următor ne-ar putea fi clară cercetarea: Să zicem că cineva, cercetând un om după aspect fie în privința sănătății, fie privitor la altă sarcină corporală, i-ar privi insului fața și mâinile, spunându-i: „Hai, dezgolește-ți și pieptul și arată-ți spatele, pentru ca să examinez mai bine." La fel și eu doresc ceva asemănător pentru cercetare. După ce am constatat cum te poziționezi față de bine și de plăcut, precum afirmi, doresc să spun ceva

cam de acest fel: Hai, Protagoras, dezvăluie-mi și punctul următor
al concepției tale. Cum te poziționezi față de știință? Oare și pe ea b
o vezi întocmai ca majoritatea oamenilor, sau altfel? Căci oamenii
despre știință[102] cred ceva de acest tip: că ea nu-i nici ceva puternic,
nici ceva care conduce, nici ceva care comandă. Și ei nu gândesc
despre ea că ar fi astfel, ci că adesea, în situația în care omul are
știință, nu știința îi comandă, ci altceva, uneori mânia, alteori
plăcerea, alteori suferința alteori iubirea, de multe ori frica; ei în- c
tr-adevăr gândesc despre știință ca despre o slujnică, trasă încolo
și-ncoace de toate celelalte. Oare și tu vezi lucrurile la fel, sau crezi
că știința e frumoasă și în stare să comande omului? Și dacă cineva
cunoaște cele bune și cele rele, crezi și tu că n-ar putea fi învins de
nimic, spre a face altceva decât ceea ce este cerut de către știință, și
socotești cugetarea capabilă să-l ajute pe om?"

„Așa par lucrurile să stea, cum spui tu, Socrate; ar fi rușinos pen-
tru mine mai mult decât pentru oricine altul să afirm că înțelep-
ciunea și știința, dintre toate /însușirile/ omenești, nu sunt aceea d
cu puterea cea mai mare!"

„Frumos ce spui și adevărat! zic eu. Știi însă că mulțimea nu ne
crede pe mine și pe tine: ea afirmă că mulți oameni, deși cunosc ce
este mai bun, nu vor să facă asta, deși le stă în putință, ci fac altceva.
Și pe câți i-am întrebat care să fie cauza acestui fenomen mi-au
răspuns că cei care fac acele /rele/ le fac fiind învinși de suferință
ori siliți de vreunul dintre afectele evocate de mine adineaori."

„Multe și nevrute spun oamenii, fără să aibă dreptate, Socrate!"
zice.[103]

„Hai, încearcă împreună cu mine să-i convingi pe oameni și să
le explici în ce constă această experiență, despre care ei vorbesc, e
adică să fie înfrânți de plăceri și, din această cauză, să nu facă ce-i
mai bine, chiar dacă cunosc acest bine. Iar dacă noi le-am spune:
«N-aveți dreptate, oameni buni, ci vă înșelați», probabil că ne-ar
întreba: «Protagoras și Socrate, dacă această experiență nu constă
în a fi înfrânt de plăceri, atunci în ce constă și ce anume voi spuneți 353 a
că este ea? Spuneți-ne!»"

„Dar de ce, Socrate, suntem datori să cercetăm opinia mulțimii, care spune orice i-ar veni pe limbă?"

b „Gândesc, spun, că are rost asta, pentru a lămuri cum se raportează curajul la celelalte părți ale virtuții. Dacă deci ți se pare potrivit să rămânem la înțelegerea noastră de adineaori – adică eu să conduc discuția așa cum eu cred că lucrurile se vor lămuri cel mai bine –, urmează-mă. Dar dacă nu vrei, o las baltă, dacă ți-e pe plac."

„Nu te opri, zice. Mergi până la capăt așa cum ai început!"

XVIII

c „Prin urmare, zic, dacă din nou ne-ar întreba: «Ce anume afirmați că este ceea ce noi am denumit *a fi înfrânt de plăceri*?», eu le-aș răspunde în felul următor: «Eu și cu Protagoras vom încerca să vă explicăm: oare, oameni buni, susțineți că vi se întâmplă adesea în asemenea situații ca, dominați de mâncare, băutură, sex, care sunt plăcute, totuși să le înfăptuiți, deși știți că ele sunt rele?» Ar fi de

d acord, iar noi doi i-am întreba din nou: «Afirmați că ele sunt cumva rele, oare pentru că fiecare dintre ele furnizează plăcerea respectivă îndată și e plăcută, sau pentru că ele produc pe mai târziu boli, sărăcie și pregătesc alte asemenea necazuri? Sau chiar dacă n-ar produce nimic de acest fel în viitor și dau numai bucurie, totuși ele ar fi rele, deoarece îl fac /pe cel care le încearcă/ să se bucure oricum ar fi?» Oare ce altceva să credem că ei ar răspunde decât că ele sunt rele nu din pricina lucrării de moment a plăcerii în sine, ci din pricina consecințelor mai târzii – boli și altele?"

e „Eu cred, zice Protagoras, că mulțimea astfel ar răspunde."

„Însă /acele plăceri/, când produc boli, produc suferințe; și când produc sărăcie, produc suferințe? Presupun că mulțimea ar fi de acord."

Protagoras încuviințează.

354 a „«Atunci, oameni buni, oare, precum afirmăm eu și cu Protagoras, vi se pare și vouă că din nici un alt motiv nu sunt ele rele în

afară de acela că au la capăt suferințe și că ne lipsesc de alte plăceri?» Ar fi de acord?"

Ni s-a părut amândurora că da.

„Însă, dacă i-am întreba din nou, privind aspectul opus: «Oameni buni, voi care afirmați că unele lucruri bune te fac să suferi, oare nu vă referiți la unele de acest tip, precum exerciții de gimnastică, campanii militare, îngrijiri medicale realizate prin cauterizări, operații, medicamente și interdicție la mâncare, dat fiind că acestea sunt bune, deși produc suferințe?» Ar accepta?"

E de acord.

„«Oare de asta le numiți bune, fiindcă pe moment produc dureri și chinuri maxime, sau fiindcă pe mai târziu din ele rezultă sănă- b
tate, buna condiție a corpului, salvarea cetăților, stăpânirea asupra altora și averi?» Cred că ar accepta.

E de acord.

„«Sunt ele bunuri din alt motiv în afară de acela că au la capăt plăceri, cât și îndepărtarea de dureri și evitarea acestora? Sau puteți indica o altă finalitate, la care să priviți, când le numiți bune, în afară c
de plăceri și dureri?» Ei ar nega existența unei alte finalități, cred."

„Nu cred /că există o altă finalitate/", zice Protagoras.

„«Rezultă că voi urmăriți plăcerea ca fiind un bine și fugiți de durere ca fiind un rău?»"[104]

E de acord.

„«Prin urmare, voi considerați că ea, suferința, e un rău și că plăcerea e un bine, dat fiind că socotiți bucuria însăși drept un rău în momentul când vă va lipsi de plăceri mai mari decât acelea pe care ea însăși vi le aduce, ori când vă pregătește suferințe mai mari decât plăcerile cuprinse în ea. Fiindcă, dacă ați numi bucuria un d
rău dintr-un alt motiv, având privirea ațintită spre o altă finalitate, ați putea să ne spuneți asta și nouă; însă nu veți avea cum s-o faceți.»"

„Nici mie nu mi se pare că ei ar fi în stare", zice Protagoras.

„«Nu-i același mod /de a vedea lucrurile/ și când e vorba despre faptul în sine de a suferi? Îl numiți pe el bun atunci când fie alungă suferințe mai mari decât cele aflate în el însuși, fie pregătește e

plăceri mai mari decât suferințele? Căci, dacă voi ați privi spre o altă finalitate decât aceea indicată de mine, atunci când numiți bun faptul de a suferi în sine, ne-ați putea spune și nouă; dar nu aveți cum.»"

„Adevărat", zice Protagoras.

„Iarăși, m-ați putea întreba, oameni buni, «Din ce pricină vorbești atât de mult și de felurit despre acest subiect?» «Să am iertare, aș spune: mai întâi nu-i ușor de lămurit ce anume este condiția pe care voi o denumiți *a fi învins de plăceri*. Apoi, toate lămuririle atârnă de acest punct. Însă și acum mai e posibil să retractați, dacă puteți cumva afirma că binele e altceva decât plăcerea sau că răul e altceva decât durerea. Sau vă e de ajuns să vă trăiți viața plăcut, fără
355 a dureri?[105] Or, dacă vă e de ajuns și nu puteți indica altceva ca fiind bun sau rău, care să nu aibă la capăt plăcerea, respectiv durerea, ascultați și ceea ce urmează: Eu susțin că, dacă lucrurile stau așa la voi, devine de tot râsul să spuneți că omul, deși cunoaște adesea lucrurile rele, anume că sunt rele, totuși le face, fiindu-i cu putință să nu le facă, deoarece e purtat și amețit de plăceri. Și iarăși spu-
b neți că, deși omul cunoaște lucrurile bune, nu vrea să le facă din cauza plăcerilor de moment, fiind învins de ele.

Că asemenea afirmații sunt de tot râsul va deveni evident dacă nu ne vom folosi de mai multe cuvinte – *plăcut* și *dureros*, respectiv *bine* și *rău* –, ci, de vreme ce două au apărut că exprimă aceste experiențe, să le denumim și cu două nume: mai întâi, /să folosim/ cuvintele *bine* și *rău* și apoi pe cele de *plăcut* și *dureros*.[106] Conside-
c rând astfel lucrurile, să spunem că, deși omul cunoaște că relele sunt rele, totuși el le face. Dacă, prin urmare, cineva întreabă «din ce cauză?», vom spune «fiindcă e învins». «Învins de cine?» ne va întreba acela. Or, noi nu mai avem voie să spunem «de plăcere», căci am substituit numele de «plăcere» cu cel de «bine». Vom răspunde zicând că «e învins». «De cine?» va insista. «De bine, pe Zeus», vom răspunde. Iar dacă cel care întreabă s-ar întâmpla să fie obraz-
d nic, ne va râde în față și va zice: «Spuneți un lucru ridicol, anume că cineva face fapte rele, deși știe că sunt rele și nu trebuie să le facă, deoarece e învins de cele bune! Așadar, /îl declarați învins de

cele bune/ când cele bune nu sunt demne să le biruie pe cele rele în voi, sau când sunt demne?» «E limpede, vom răspunde, că /îl declarăm învins de cele bune/ când cele bune nu sunt demne /să biruie/. Altfel n-ar păcătui omul despre care spunem că-i supus plăcerilor.» Atunci, probabil, celălalt va zice: «Din ce motiv cele bune sunt mai puțin demne /să biruie/ decât cele rele, ori cele rele mai puțin demne decât cele bune? E vreun alt motiv decât acela că unele sunt mai mari, iar altele mai mici, ori unele mai numeroase, iar altele mai puține?» Nu vom putea spune altceva decât că acesta e motivul. «E clar, deci, va spune, că înțelegeți prin *a fi învins* a avea rele mai mari în loc de bunuri mai mici.» Așa stau lucrurile aici. e

Dar să considerăm din nou celelalte nume, «plăcut» și «dureros», în aceleași situații: să spunem că omul face – mai înainte ziceam că rele – acum să spunem că face lucruri dureroase, știind că sunt dureroase, fiind învins de cele plăcute, fiind clar că acestea nu sunt demne să biruie. Or, ce altă demnitate are plăcerea față de suferință, decât excesul și lipsa uneia față de alta? Asta înseamnă că unele sunt mai mari, respectiv mai mici față de celelalte, ori mai numeroase, respectiv, mai puține, ori mai intense, respectiv, mai puțin intense. 356 a

Dar cineva ar putea spune: «Însă, Socrate, e o mare deosebire între plăcutul de moment și plăcutul și durerosul de mai târziu!» Aș răspunde că ele nu se deosebesc prin nimic altceva în afară de plăcere și durere. «Ci, precum un om priceput la cântărit, așază tu laolaltă plăcerile, așază-le și pe dureri și, odată ce le-ai pus pe cântar pe cele îndepărtate și pe cele apropiate, arată-ne care dintre ele sunt mai mari. Într-adevăr, dacă le vei cântări pe cele plăcute în raport cu cele plăcute, întotdeauna va trebui să le accepți pe cele mai mari și mai numeroase; dacă le vei cântări pe cele dureroase în raport cu cele dureroase, le vei accepta pe cele mai mici și mai puține la număr. Iar dacă le vei raporta pe cele plăcute la cele dureroase, în cazul când cele dureroase sunt depășite de cele plăcute – fie că cele apropiate sunt depășite de cele îndepărtate, fie că cele îndepărtate de cele apropiate –, fapta trebuie săvârșită în cazul când se întâmplă acest lucru. Dar dacă cele plăcute sunt depășite b c

de cele dureroase, fapta nu trebuie săvârșită. Stau lucrurile altfel, oameni buni?» aș întreba. Cu siguranță că ei n-ar putea spune că stau altfel.

Iar dacă stau astfel, voi spune: «Răspundeți-mi la întrebarea următoare: Se înfățișează vederii voastre aceleași mărimi, de aproape mai mari și de departe mai mici, sau nu?» Vor zice că da. «Și la fel și cele groase și cele numeroase?[107] Și aceleași sunete par mai puternice de aproape și mai slabe de departe?» Vor aproba. «Dacă
d atunci viața bună ar consta în a practica și a accepta lungimile mari /în realitate/, cât și în a evita și a nu practica lungimile mici, care ne-ar fi salvarea în viață? Oare arta măsurării[108], sau puterea aparenței? Nu cumva aceasta din urmă ne face să greșim și să considerăm aceleași lucruri ba într-un fel, ba într-altul, și să ne răzgândim în ceea ce facem și în alegerea celor mari și a celor mici? Or, procedura măsurării ar putea lipsi asemenea năluciri de orice putere
e și, arătând adevărul, ar da liniște sufletului deținător al adevărului și l-ar putea salva în viață. Oare ar fi de acord oamenii că măsurarea, sau altceva ne-ar putea salva pe noi?»"

/Protagoras/ e de acord /că măsurarea/.

„Bun, dar dacă salvarea noastră în viață ar consta în alegerea imparului și a parului, atunci când ar trebui ales corect care-i mai mare și când trebuie ales ce-i mai mic – sau un /număr/ în sine sau un număr față de altul – fie că el ar fi aproape ori departe, ce ne-ar
357 a putea salva în viață? Oare nu o știință? Și nu-i ea o știință anume, a măsurării, fiindcă ea este arta care are ca obiect excesul și lipsa? Dar, fiindcă privește și imparul, și parul, este ea alta decât aritmetica? Oamenii ar fi de acord cu noi, sau nu?"

Protagoras crede că ei ar fi de acord.

„«În regulă, oameni buni! Deoarece ne-a apărut că salvarea vieții
b rezidă în alegerea justă a plăcerii și a durerii – relativ la ce-i mai mult și mai puțin /în ele/, la ce-i mai mare și mai mic, la mai departe și mai aproape –, oare nu se înfățișează alegerea justă drept o procedură de măsurare, constând ea într-o cercetare a excesului, a lipsei și a egalității unor /plăceri și dureri/ față de celelalte?»"

„E necesar."

„«Dar, dacă-i vorba despre o procedură de măsurare, e necesar deci să fie o artă și o știință.» Vor fi de acord. «Vom cerceta altădată ce fel de artă și de știință este ea. Ajunge pentru expunerea noastră atât, că avem de-a face cu o știință pe care eu și Protagoras trebuie s-o expunem ca să răspundem la întrebările pe care ni le-ați pus. Dacă vă amintiți, ați pus o întrebare atunci când ați fost de c
acord că nimic nu-i mai puternic decât știința, ci că ea domină întotdeauna, oriunde ar fi, și peste plăcere și peste toate cele; voi însă ați afirmat că adesea plăcerea îl domină și pe omul cu știință.» Or, fiindcă noi n-am fost de acord cu voi, ne-ați întrebat: «Protagoras și Socrate, dacă nu există această experiență, *să fii înfrânt de plăcere*, oare despre ce este vorba și ce spuneți voi că se petrece? Spuneți-ne.» «Or, dacă atunci v-am fi spus la repezeală că e vorba despre neștiință, ați fi râs de noi. Acum însă, dacă veți mai râde de d
noi, veți râde de voi înșivă: căci ați fost de acord că din lipsă de știință greșesc oamenii – când greșesc – în alegerea plăcerilor și a durerilor; astea sunt lucrurile bune și cele rele. Și nu numai că din lipsă de știință /la modul general/, dar, în plus, conform acordului vostru anterior, ei /greșesc/ din lipsă de o știință a măsurării. Iar fapta greșită din lipsă de știință știți și voi că din neștiință se înfăptuiește, astfel încât iată ce înseamnă *să fii înfrânt de plăcere*: *maxima neștiință*. Pe ea Protagoras, aici de față, afirmă că o vindecă, la fel precum afirmă și Prodicos, și Hippias. Cât despre voi, fiindcă socotiți că *a fi înfrânt de plăcere* constă în altceva decât în neștiință, nici voi înșivă nu vă duceți la învățătorii acestor lucruri, adică la sofiștii de aici, nici pe copiii voștri nu vi-i trimiteți la ei, ca și când acestea nu s-ar putea învăța, ci, preocupându-vă de bani și nevrând să le dați bani sofiștilor, o duceți rău și în privat, și în afacerile publice.» e

Iată ce am răspunde celor mulți. Pe voi însă, Hippias și Prodi- 358 a
cos, vă întreb împreună cu Protagoras – să fie o luare de poziție comună a voastră: oare vi se pare că am dreptate, sau că mă înșel?"

Toți se arată pe deplin convinși că spusele mele sunt adevărate.

„Sunteți de acord, deci, zic eu, că plăcutul înseamnă bine și suferința – rău. Fac apel la Prodicos cu distincțiile lui între termeni: fie că-i zici «plăcut», fie «suav», fie «desfătător», fie în orice mod și b

oricum vrei să denumești asemenea /afect/, dragă Prodicos, răspunde-mi la ceea ce vreau un răspuns!"

Prodicos râde și se arată de acord, la fel ca și ceilalți.[109]

XIX

„Ei bine, domnilor, spun eu, ce ziceți de lucrul următor? Toate acțiunile care au în vedere asta – a trăi fără dureri și plăcut – nu sunt ele frumoase [și folositoare]? Iar fapta frumoasă nu-i bună și folositoare?"

Încuviințează /Protagoras/.

„Dacă așadar plăcutul e binele, nimeni nu va face anumite lucruri, atunci când fie știe, fie gândește că există altele posibile și mai bune decât cele pe care le face, fiindu-i îngăduit totodată să le
c facă pe acelea mai bune. De asemenea, nici a fi învins de sine însuși nu-i altceva decât neștiință, nici a se învinge pe sine însuși nu-i altceva decât știință, înțelepciune."[110]

Toți sunt de acord.

„Bun, dar numiți următorul lucru *neștiință*: a avea o opinie falsă și a se înșela în legătură cu lucruri de mare valoare?"

Și asta a fost aprobat de toți.

„Prin urmare, nimeni, de bunăvoie, nu se îndreaptă spre ceea ce crede că e rău și nici nu-i dat, pare-se, firii omenești să vrea să
d se îndrepte spre ceea ce crede că-i rău, în loc de bine. Și nimeni, când e nevoit să aleagă între două rele, nu-l alege pe cel mai mare, dacă e cu putință /să-l aleagă pe/ cel mai mic."

Aprobăm cu toții toate astea.

„Bun, zic eu, dați un sens cuvintelor «teamă» și «frică», și anume acela pe care și eu îl dau? Ție îți vorbesc, Prodicos. Eu înțeleg prin ele
e o anumită așteptare a unui rău, fie că o numiți «teamă» ori «frică»."

Protagoras și Hippias sunt de acord că asta înseamnă „teamă" și „frică", însă Prodicos e de acord cu sensul lui „teamă", dar nu și cu cel al lui „frică"

„Nu asta contează, Prodicos, spun, ci lucrul următor: sunt adevărate cele spuse mai înainte, anume că nici un om nu va vrea să

se îndrepte spre lucrurile de care îi e teamă, atunci când îi e cu putință să se îndrepte spre cele de care nu-i e teamă? Sau e imposibil să vrea asta, dacă ne bazăm pe premisele cu care am fost de acord? Căci el e de acord că lucrurile de care îi e teamă sunt rele; or, nimeni /am fost de acord/ nu se îndreaptă de bunăvoie spre așa ceva, nici nu acceptă asta.

Toți încuviințează și asta.

„Așa stând lucrurile, spun, Prodicos și Hippias, e cazul ca Pro- 359a
tagoras să ne justifice corectitudinea afirmației sale de la început – nu mă refer la ceea ce a spus chiar la început de tot: atunci zicea că, existând cinci părți ale virtuții, nici una nu-i la fel cu alta, ci fiecare are propria capacitate. Nu la asta mă refer, ci la ceea ce a spus mai târziu, anume că patru părți sunt aproximativ asemănătoare între ele, dar că una – curajul – e foarte diferită de celelalte; și a
mai zis că eu voi înțelege asta având următoarea dovadă: «Vei găsi, b
Socrate, oameni foarte lipsiți de pietate și foarte nedrepți, foarte nerușinați și foarte neștiutori, și totuși foarte curajoși. Asta te va face să înțelegi că există o mare deosebire între curaj și celelalte părți ale virtuții.» Am fost atunci, imediat, uimit de acest răspuns și încă mai mult am fost după ce am parcurs împreună cu voi chestiunea. L-am întrebat dacă pe cei curajoși îi numește temerari..."

„Da, și îndrăzneți", zice.

„Îți amintești, Protagoras, că acesta a fost răspunsul tău?" c

Încuviințează.

„Ei bine, spune-ne, zic eu, în ce fel de situații spui că-și arată îndrăzneala cei curajoși? Oare în cele unde îndrăznesc cei lași?"

Neagă.

„Atunci, în altele?"

„Da", zice.

„Oare cei lași se îndreaptă către lucrurile unde temeritatea nu costă, în vreme ce curajoșii se îndreaptă către ceea ce-i înfricoșător?"

„Așa spune lumea, Socrate."

„Ai dreptate, zic. Dar eu nu asta întreb, ci vreau ca tu să-mi spui în ce fel de situații își arată îndrăzneala cei curajoși. Oare ei se d

îndreaptă spre ceea ce-i înfricoșător, în caz că-l consideră astfel, sau nu?"

„Asta e imposibil, zice, potrivit cu cele demonstrate de tine adineaori."

„Și aici ai dreptate. Încât, dacă demonstrația a fost corectă, nimeni nu se îndreaptă spre ceea ce consideră că e înfricoșător, odată ce s-a vădit că a fi înfrânt de sine însuși înseamnă neștiință."

E de acord.

„Prin urmare, toți oamenii – și lașii, și curajoșii – se îndreaptă spre situațiile unde le dă mâna să fie îndrăzneți și, cel puțin în acest
e sens, atât lașii, cât și curajoșii se îndreaptă spre același lucru."

„Dar bine, Socrate, de fapt lucrurile stau cu totul pe dos, iar lașii și curajoșii se îndreaptă spre lucruri diferite! De exemplu, unii vor să meargă la război, ceilalți nu vor."[111]

Zic eu: „Oare merg /considerând că mersul la război/ e ceva frumos, sau urât?"

„Ceva frumos", zice.

„Dar am convenit mai înainte că, dacă e frumos, e și bun. Căci am convenit că toate faptele frumoase sunt bune."

„Adevărat și rămân la această părere."

„Însă la care dintre oameni te referi când spui că nu vor să
360 a meargă la război, deși mersul la război e frumos și bun?"

„La cei lași", spune.

„Dar dacă acțiunea aceasta e frumoasă și bună, e și plăcută?"

„S-a convenit asta", zice.

„Cumva lașii, în cunoștință de cauză, nu vor să meargă la ceea ce-i mai frumos, mai bun și mai plăcut?"

„Dacă am admite așa ceva, spune el, am distruge tot ceea ce am convenit mai înainte."

„Atunci ce spui despre omul curajos? Nu se îndreaptă el spre ceea ce-i mai frumos, mai bun și mai plăcut?"

„Suntem obligați să fim de acord", zice.

b „Așadar, în general, cei curajoși nu au frici urâte, atunci când le e frică, nici nu au temerități urâte?"

„Adevărat."

„Dar dacă nu sunt urâte, nu sunt cumva frumoase?"

E de acord.

„Însă dacă sunt frumoase, sunt și bune?"

„Da.

„Însă lașii, nesăbuiții și nebunii, invers, vor avea frici urâte și temerități urâte?"

Aprobă.

„Însă temeritățile lor urâte și rele au altă cauză decât neștiința și ignoranța?"

„Așa este", zice.

„Însă numești lașitate sau curaj ceea ce-i face pe lași să fie lași?" c

„Lașitate, desigur", zice.

„Dar n-au apărut ei a fi lași din cauza neștiinței despre cele înfricoșătoare?"

„Cu siguranță", zice.

„Prin urmare, ei sunt lași din cauza acestei neștiințe?"

E de acord.

„Or, ai acceptat că ei sunt lași din cauza lașității?"

Aprobă.

„Înseamnă că lașitatea ar fi neștiința despre cele ce sunt și nu sunt înfricoșătoare?"

A dat din cap că da.

„Însă, spun eu, curajul este contrar lașității." d

E de acord.

„Atunci știința celor înfricoșătoare și neînfricoșătoare e contrară neștiinței privitoare la acestea?"

Și aici încuviințează cu capul.

„Iar neștiința despre ele e lașitatea?"

Greu de tot dă și aici din cap, semn că da.

„În concluzie, știința, înțelepciunea despre cele înfricoșătoare și cele neînfricoșătoare e curajul, fiind ea contrară neștiinței privitoare la ele?"[112]

În acest punct, Protagoras nu mai vrea să încuviințeze, ci tace.

Eu spun: „Ei, Protagoras, nici nu aprobi ceea ce te întreb, nici nu dezaprobi?"

e „Tu însuți trage concluzia", zice.

„Un singur lucru, zic eu, te mai întreb: dacă, la fel ca la început, mai consideri că există unii oameni foarte neștiutori și totuși foarte curajoși."

„Mi se pare, Socrate, că ții cu tot dinadinsul să-ți răspund, doar ca să mă învingi! Am să-ți fac hatârul atunci și am să spun că, în baza celor convenite, asta-i cu neputință."

XX

„Nu întreb toate astea, zic eu, decât cu un singur rost: vreau să cercetez chestiunea virtuții și ce anume e lucrul acesta, virtutea. Căci
361 a știu că, odată ce el ar deveni limpede, s-ar lămuri perfect și chestiunea cealaltă în legătură cu care și eu, și tu am lungit mult vorbele, eu susținând că virtutea nu poate fi învățată, tu – că poate fi. Însă mie îmi apare că finalul discursurilor noastre e ca un om care ne acuză și râde de noi; dacă ar prinde glas, ne-ar zice: «Stranii oameni sunteți, Socrate și Protagoras: tu, Socrate, ai susținut întâi că virtutea nu se poate învăța, dar acum te grăbești către o concluzie
b opusă, încercând să demonstrezi că toate cele sunt știință – și dreptatea, și cumințenia, și curajul, caz în care s-ar arăta cel mai bine că virtutea se poate învăța. Căci dacă virtutea ar fi altceva decât știință, după cum Protagoras încearcă să spună, în mod limpede ea n-ar putea fi învățată. Însă, în fapt, dacă ea va apărea că e cu totul știință, așa cum tu insiști să arăți, Socrate, va fi uimitor dacă n-ar putea fi învățată. În schimb, Protagoras a admis
c mai întâi că ea poate fi învățată, dar acum dă impresia unui om care insistă să susțină contrariul – anume că virtutea se arată a fi aproape orice mai curând decât știință; iar în acest caz ea n-ar putea fi învățată mai deloc.»[113]

Eu, dragă Protagoras, examinând toate aceste lucruri grozav de tulburate și întoarse cu capul în jos, îmi dau toată silința să

lămuresc lucrurile; mi-aș dori ca noi, parcurgând chestiunea, să luăm urma virtuții, ca să aflăm ce este ea; și apoi iarăși să cercetăm dacă ea poate, ori nu, fi învățată, ca nu cumva acel Epimeteu să ne
induce în eroare de multe ori, înșelându-ne în cercetare, după cum d
nu s-a preocupat de noi când a distribuit darurile, așa cum povestești tu. Într-adevăr, în mit mi-a plăcut mai mult Prometeu decât Epimeteu.[114] De /exemplul celui dintâi/ mă folosesc deci și acționez în toate privințele, fiind prevăzător[115] în legătură cu viața mea întreagă. Și, așa cum am spus și la început, dacă tu ai vrea, aș cerceta aceste chestiuni laolaltă cu tine.

Protagoras: „Eu unul, Socrate, îți laud silința, laud și felul cum
s-a desfășurat discuția. Și cred că, după cum nu sunt lipsit de alte e
calități, nu sunt deloc nici un ins invidios; multora le-am spus despre tine că te apreciez cel mai mult printre oamenii pe care i-am întâlnit, și mai ales printre cei de vârsta ta. Și n-aș fi mirat dacă te-ai număra cândva printre oamenii celebri pentru înțelepciune. Dar despre astea, dacă vrei, vom mai vorbi altă dată. Acum însă e momentul să ne îndeletnicim și cu altceva."

„Asta trebuie să facem, zic eu, dacă crezi. Și pentru mine a sosit 362 a
demult momentul să plec unde v-am spus, dar am rămas, ca să-i fac plăcere onorabilului Callias[116]."

Odată încheiată discuția, ne despărțim.

LACHES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ[1]

1. Caracterizându-l succint pe Socrate, Aristotel spune: „Socrate se ocupa cu problemele etice, dar deloc cu întreaga natură; totuși, în cadrul acestor probleme, el căuta universalul și, primul, și-a îndreptat mintea către problema definiției" (ARISTOTEL, I, 6). Cititorul se poate întreba: care ar putea fi legătura dintre cele două domenii de interes pentru Socrate? Căci, la prima vedere, ele par destul de îndepărtate: este vorba de etică, pe de o parte, de logică, de partea cealaltă. Or, lectura dialogurilor „socratice" ale lui Platon – iar *Laches* reprezintă un exemplu minunat – oferă o lămurire, introducând un al treilea termen care leagă eticul de logic: problema *educației*. Iată în ce fel:

Nimeni – și cel mai puțin Socrate – nu poate nega faptul că bunii militari Laches și Nicias sunt niște oameni curajoși. Întrebarea este însă dacă ei pot să-i educe să fie la fel și pe alții – de exemplu pe feciorii a doi prieteni, cetățeni de ispravă și de familie bună, Lysimachos și Melesias. Or, crede Socrate, pentru a fi un bun învățător este necesar în prealabil *să știi ce este acel lucru* pe care vrei să-l predai altora, nefiind suficient să fii un simplu deținător al abilității

1. Vezi ALLEN 2; PO, 1 (Dan Slușanschi); POR, 1; POB, 2 (Alfred Croiset); FRIEDLÄNDER.

sau calității respective: „Atunci nu ne trebuie asta – să știm ce este virtutea? Căci dacă n-am ști chiar deloc ce este virtutea, în ce fel am putea să-l sfătuim pe cineva cum s-o dobândească cât mai bine?" spune el. Așadar, iată legătura dintre problema definiției și etică: nu poți preda cuiva virtutea în general, respectiv curajul, în cazul particular din *Laches*, fără a ști mai întâi să-l definești: iar definiția, pentru a răspunde corect la întrebarea *ce este X?*, trebuie să îndeplinească anumite condiții: a) să nu fie o enumerare descusută de cazuri; b) să acopere toate cazurile relevante; c) să le acopere în exclusivitate numai pe ele; d) să rezulte în urma ei că abilitatea sau calitatea respectivă e o *artă* sau o *știință*, fiindcă – așa cum am văzut și în *Protagoras* – numai artele sau științele pot fi învățate și predate cu folos.

Or, ce se constată în *Laches*? Într-adevăr, ambii generali – Laches și Nicias – sunt oameni de valoare și curajoși. Sigur, nu sunt la fel sub raportul firii: primul e mai aplecat spre chestiunile practice, în timp ce al doilea e mai reflexiv. Din acest punct de vedere, e semnificativ că primul îl cunoaște pe Socrate numai după comportamentul lui brav din timpul retragerii dezastruoase de la Delion; în schimb, al doilea a făcut deja, altădată, experiența *élenchos*-ului socratic. Laches cunoaște deci un Socrate practic, Nicias – pe unul al dialogului, aflându-se astfel mai sus pe scara cunoașterii decât celălalt. Dar întregul, solidaritatea dintre practic și dialogic, prezentă la Socrate, le scapă amândurora. Poate de aceea, nici unul nu reușește să definească curajul respectând condițiile de mai sus. Unul, Laches, vede în curaj mai ales o tărie de caracter, dar nu poate da seamă de elementul reflexiv din curaj, care i se arată ba prezent, ba absent; celălalt, Nicias, îl vede mai bine pe acesta din urmă, identificându-l cu o știință a primejdiilor, dar pierde diferența specifică dintre curaj și restul virtuților, ceea ce transformă curajul într-un fel de știință universală a lucrurilor bune. Dar poate că, de fapt, nici nu este o așa de mare diferență specifică între virtuți, ci ele însele sunt solidare, poate în sensul de a fi niște nume diferite pentru o aceeași realitate, așa cum se sugerase în *Protagoras*. Oricum, nici unul dintre ei nu se va califica drept un bun educator al curajului. Nici chiar Socrate,

mai tânăr decât interlocutorii săi, nu va putea lămuri lucrurile, recunoscând că nu are o bună înțelegere a curajului.

Și pe drept, căci curajul – așa cum s-a văzut deja în *Protagoras*, dar și în *Alcibiade I* – pune probleme serioase raționalismului socratic, la care, de altfel, Nicias apelează explicit: indiscutabil, există un element reflexiv în curaj. De aceea acțiunea nesăbuită cu ignorarea pericolelor e numai temeritate, nu curaj. Dar nu poate fi neglijat nici un element irațional, pasional din curaj, care te face să riști împotriva unui calcul prea exact al pericolelor anticipate. Căci cel prea prudent ajunge să semene cu un laș. Abia mai târziu, în *Republica*, 429b–c, Platon va defini curajul drept „păstrarea opiniei despre primejdii, dobândită în timpul educației legale" din Cetatea sa. Se observă că, de data aceasta, curajul este raportat nu la rațiune, ci la *opinia justă*, dobândită din copilărie prin educație și înscrisă ferm în elementul intermediar, pasional al sufletului, *thymós*-ul, prin tehnici educative infra-raționale (mituri, exerciții, probe, răsplăți, pedepse). Or, *thymós*-ul, intermediarul, este absent în faza creativă timpurie a lui Platon, așa cum nici despre opinia justă, intermediară între știință și neștiință, nu se vorbește deocamdată.

2. Altminteri, acest relativ scurt dialog dramatic este o mică bijuterie literar-psihologică: personajele – mai întâi cei doi părinți îngrijorați pentru educația copiilor lor, apoi cei doi militari, Laches și Nicias, care se tachinează unul pe altul – sunt admirabil caracterizate. Amuză uimirea lui Lysimachos, care descoperă că vecinul lui, Socrate, cu al cărui tată a fost vechi prieten de familie, este „acel" Socrate despre care vorbesc cu admirație fiii lui. Ne încântă mai ales contrastul psihologic dintre volubilul Lysimachos și taciturnul Melesias, pe de o parte, dar și cel, prezentat în cheie umoristică, dintre Laches și Nicias, primul dându-se drept un tip simplu și dintr-o bucată, căruia nu-i plac fumurile prea intelectuale ale celui de-al doilea. Socrate intervine grijuliu între cei doi, aparent împăcându-i, totuși luând cumva, discret, partea lui Laches împotriva lui Nicias; acesta, prea sigur de știința sa, mai înainte încercase să și-l atragă pe Socrate de partea sa, invocând faptul că filozoful însuși

identificase adesea virtutea cu o știință.[1] În final, fiecare are satisfacția răutăcioasă să vadă că nici celălalt nu s-a dovedit mai rezistent decât sine înaintea *élenchos*-ului socratic, pe care, mai înainte, Nicias îl descrisese cu acuitate. Cât despre amicii lor, tații Lysimachos și Melesias, ei au rămas deocamdată fără „profesori de curaj" pentru băieții lor; de aceea ei înșiși, deși mai vârstnici, vor trebui să „meargă la școală" din nou.

3. Ambii generali, crede Debra Nails, erau cu vreo cinci-șase ani mai în vârstă decât Socrate, care, la data când ar fi avut loc dialogul, 424 (NAILS, 387), avea 45 de ani. Laches, originar din dema Aixione, mai irascibil și cam cârcotaș, a fost ales de mai multe ori general (*strategós*). A fost acuzat de proastă conducere de demagogul Cleon în 425, dar achitat. În 424 e alături de Socrate în timpul retragerii dezastruoase de la Delion și-i atestă curajul. Moare în 418, în timpul bătăliei de la Mantineea. Rivalul lui în dialog, Nicias, celebru și pentru bogăția sa, obținută dintr-o mină de argint, i s-a opus și el lui Cleon. Și el a fost ales general de mai multe ori și era renumit pentru prudența sa, considerată uneori excesivă. (În termenii săi din dialog, curajul său consta în aceea că prevedea prea bine primejdiile viitoare ca să riște un angajament decisiv.) A negociat un armistițiu cu spartanii în 423, care a durat până în 416. Deși s-a opus expediției din Sicilia, a fost numit unul dintre cei trei generali ai acestei aventuri în care nu credea. După dezertarea lui Alcibiade și moartea colegului Lamachos rămâne singur și, din cauza nehotărârii sale, are o contribuție majoră la pieirea armatei. A rămas celebră încrederea sa mai mare, într-un moment critic, într-un ghicitor în stele decât în arta militară – ceea ce a condus la dezastru și în final la moartea sa, fiind executat de siracuzani. Pesemne că la acest episod face aluzie Platon, atunci când în *Laches*, 199a, îl pune pe Socrate să-i declare sentențios: „Legea ordonă ... ca generalul să-l conducă pe ghicitor și nu ghicitorul pe general."

1. În *Charmides*, Critias încercase aceeași tehnică de preluare a unei teze socratice.

LACHES

[DESPRE CURAJ; DIALOG MAIEUTIC]

LYSIMACHOS MELESIAS NICIAS LACHES SOCRATE UN COPIL

178 a LYSIMACHOS: Nicias și Laches, l-ați văzut pe omul în armură cum a luptat. Dar motivul pentru care v-am invitat să priviți spectacolul împreună cu mine și cu Melesias nu vi l-am spus atunci când v-am invitat; acum însă vi-l vom spune. Căci socotim că trebuie să vorbim deschis față de voi. Într-adevăr, sunt unii care râd de astfel de lupte, iar dacă cineva le cere un sfat, nu spun ceea ce gândesc, ci,
b intuind ceea ce vrea cel care le cere sfatul, îi spun altceva, contrar propriei opinii. Noi însă credem că voi sunteți și cu totul competenți, și că, așa fiind, vă veți spune sincer opinia; de aceea, vă cerem să ne sfătuiți privitor la chestiunile pe care vi le vom împărtăși. Lu-
179 a crul despre care am făcut această lungă introducere este următorul:

Iată-i aici pe fiii noștri: acesta este fiul lui Melesias, chemat, după bunicul său, Tucidide, iar acesta e fiul meu.[1] Și el poartă numele bunicului, al tatălui meu: îl cheamă Aristide. Ne-am gândit că trebuie să ne ocupăm de ei, cât mai bine posibil, și să nu procedăm precum majoritatea părinților, care, de îndată ce copiii le devin adolescenți, îi lasă să facă ce poftesc; ci noi ne-am gândit să înce-
b pem de pe-acum să ne ocupăm de ei, cât putem mai bine. Or, știind că și voi aveți fii, ne-am gândit că voi, mai mult decât oricare alți /părinți/, v-ați preocupat ca aceștia, căpătând atenția cuvenită, să

poată deveni cei mai buni. Însă, dacă de cele mai multe ori n-ați dat atenție acestei probleme, vă vom aduce aminte că ea nu trebuie neglijată și vă invităm ca, împreună cu noi, să acordați atenție cumva fiilor /voștri și noștri/.

De la ce ni s-a tras, Nicias și Laches, această preocupare, merită să auziți, chiar dacă relatarea s-ar lungi puțin. Eu și cu Melesias luăm masa împreună, și cu noi și băieții ăștia. Și, cum spuneam de c
la început, voi fi sincer cu voi: fiecare dintre noi doi povestește tinerilor multe fapte frumoase despre tatăl fiecăruia – câte le-a săvârșit în război, câte în pace, administrând afacerile aliaților și pe ale acestei cetăți; însă nici unul dintre noi n-are a relata despre faptele proprii. Pentru asta ne e rușine înaintea copiilor și îi învinuim pe
tații noștri că nouă ne-au permis să trăim în delăsare, atunci când d
am devenit adolescenți, și că, în schimb, ei s-au ocupat de afacerile altora.[2] Și tinerilor le-am arătat aceste lucruri, spunându-le că, dacă se vor neglija pe ei înșiși și nu ne vor asculta, vor ajunge lipsiți de faimă; în schimb, dacă se vor îngriji de sine, probabil că vor ajunge vrednici de numele pe care le au. Ei spun că vor asculta, iar noi ne uităm să vedem prin ce învățătură sau ocupație ei vor ajunge cât mai buni posibil.

Or, cineva ne-a vorbit despre această învățătură, în sensul că ar e
fi frumos ca un tânăr să învețe să lupte în armură. Și el îl lăuda pe omul acesta pe care l-ați văzut făcând demonstrația, și apoi ne-a propus să mergem să-l vedem. Ni s-a părut potrivit ca atât noi să mergem să-l vedem pe acest bărbat, cât și să vă luăm și pe voi să priviți împreună cu noi și, totodată, să vă împărtășim problema și să vă cerem sfatul, dacă veți vrea, în legătură cu preocuparea pentru fiii noștri. Asta e ceea ce am vrut să vă împărtășim. Acum e rân- 180 a
dul vostru să ne sfătuiți atât despre această învățătură, dacă trebuie sau nu învățată, cât și despre celelalte, dacă aveți să lăudați vreo învățătură sau o ocupație în folosul unui tânăr; și de asemenea să ne spuneți ce veți face cu confidențele astea.

NICIAS Eu unul, Lysimachos și Melesias, vă laud gândul și sunt gata să vă împărtășesc opinia mea; cred că și Laches va face la fel.

b LACHES E adevărat ce crezi, Nicias. Așa cum a vorbit Lysimachos adineaori despre tatăl lui și al lui Melesias, mi se pare că a vorbit bine și față de ei, și față de noi, și față de toți cei care se ocupă de afacerile publice; într-adevăr, lor în general li se întâmplă ceea ce spunea el atât în legătură cu copiii, cât și în alte privințe, anume să-și împuțineze și să-și neglijeze afacerile private. Așadar, Lysima-
c chos, aici ai vorbit bine; însă mă mir că ne chemi pe noi drept sfătuitori pentru educația tinerilor, în schimb nu-l chemi pe Socrate, care e aici[3]: în primul rând fiindcă el este din dema ta, apoi fiindcă el mereu intervine în discuții oriunde vine vorba despre o învățătură sau o ocupație frumoasă dintre acelea pe care tu le cauți în folosul tinerilor.

LYSIMACHOS Ce spui, Laches? Socrate s-a preocupat de ceva din lucrurile astea?[4]

LACHES Bineînțeles, Lysimachos.

NICIAS Și eu aș putea să-ți spun asta la fel de bine ca și Laches.
d Căci de curând chiar mie mi-a recomandat pentru fiul meu un profesor de muzică, pe Damon, discipolul lui Agathocles[5] – omul nu numai cel mai înzestrat în muzică, dar și în oricare alte ocupații pe care le consideri demne de urmat pentru tineri de vârsta aceea.

LYSIMACHOS Nu-i cu putință, Socrate, Nicias și Laches, ca eu, ca oamenii de vârsta mea să-i mai cunoaștem încă pe cei mai tineri, deoarece noi petrecem timpul mai ales pe acasă din cauza vârstei. Dar dacă și tu, fiu al lui Sophroniscos, ai un sfat bun să-i dai vecinu-
e lui tău de demă, e cazul să o faci. E și îndreptățit s-o faci. Căci se întâmplă să-mi fii prieten dinspre părintele tău. Într-adevăr, eu și cu tatăl tău am fost întotdeauna tovarăși și prieteni, iar el a murit fără ca noi să fi avut vreo ceartă... Uite, în timp ce vorbesc, îmi amintesc de ceva: tinerii ăștia, discutând între ei acasă, adesea amintesc de Socrate și grozav îl mai laudă! Însă nu i-am întrebat încă nici-
181 a odată dacă ei discută despre fiul lui Sophroniscos. Ei, copii, ia spuneți-mi, acesta este Socrate despre care voi vorbiți de fiecare dată?

COPIL El însuși, tată.

LYSIMACHOS E bine, pe Hera, Socrate, că faci onoare numelui tatălui tău – cel mai merituos om –, iar dincolo de toate e bine și

fiindcă problemele tale de familie vor fi și ale noastre, iar ale noastre – și ale tale!

LACHES Da, să nu-l scapi din mână pe omul ăsta, Lysimachos. Eu și în alte situații l-am văzut nu numai că-și onorează tatăl, ci și b
patria. Căci în fuga noastră de la Delion[6] a revenit laolaltă cu mine și îți spun că, dacă și restul ar fi vrut să fie la fel ca el, cetatea ar fi rămas cu capul sus și n-ar fi suferit acea prăbușire teribilă.

LYSIMACHOS Frumos elogiu, Socrate, și sosit din partea unor oameni demni de crezare, și având ca obiect faptele pentru care ei te laudă! Să știi că eu mă bucur auzind că ai o bună reputație. Iar tu socotește-mă printre cei care îți arată maxima bunăvoință. Era c
cazul ca și mai înainte să ne vizitezi și să ne consideri familiari, așa cum e și drept. Acum însă, începând din ziua aceasta, deoarece ne-am recunoscut reciproc, să nu faci altminteri, ci să ne fii alături și să ne cunoști atât pe noi, cât și pe tinerii ăștia, pentru ca să păstrați și voi prietenia noastră. Îți voi reaminti altă dată să facem lucrurile astea noi și cu tine. Dar ce spuneți despre subiectul cu care am început discuția? Ce vi se pare? E potrivit ca băieții să învețe să lupte în armură, sau nu?

II

SOCRATE Am să încerc, Lysimachos, să-ți dau un sfat în legătură d
cu aceste chestiuni, dacă voi putea, și voi face ceea ce mă rogi să fac. Însă, fiindcă sunt mai tânăr decât Nicias și Laches și mai nepriceput decât ei, cel mai îndreptățit mi se pare să ascult mai întâi ce au de spus ei și să învăț de la ei. Iar dacă voi avea și altceva, în plus față de spusele lor, atunci va fi cazul să te învăț atât pe tine, cât și pe ei și să vă conving. Hai, Nicias, de ce nu vorbește unul dintre voi?

NICIAS Nu-i nici o piedică, Socrate, să vorbesc. Și eu cred că e e
de folos pentru tineri să cunoască această învățătură, și asta din mai multe motive: e bine ca tinerii să nu-și piardă timpul cu alte ocupații cu care obișnuiesc să-și consume timpul, când au răgaz, ci s-o facă aici, de unde e necesar să capete un corp mai bun; or, 182 a

lupta asta nu-i mai rea decât nici un alt exercițiu fizic și nici nu presupune un efort mai mic. În același timp, se potrivește unui om liber și acest antrenament, ca și călăria. Căci pentru competiția în care noi ne întrecem, pentru competiția care ne revine, numai aceștia fac antrenamente – e vorba despre cei care se antrenează cu arme de război. Apoi le va folosi această învățătură și în bătălia însăși, când va trebui luptat în rând împreună cu mulți alții. Dar cel mai mare folos va fi când rândurile se sparg și va trebui luptat
b individual, fie urmărindu-l și atacându-l pe cel care se apără, fie apărându-te în fugă de un altul care te atacă. Or, cineva care-i cunoscător al acestei arte n-ar păți nimic nici atacat de unul singur, probabil nici de mai mulți, ci pretutindeni ar fi superior datorită ei. Apoi o astfel de artă va atrage după sine și dorința unei alte învățături frumoase: căci oricine a învățat să lupte în armură va dori și învățătura care o continuă, aceea despre dispunerea în linie
c a soldaților; iar după ce o dobândește pe aceasta și capătă renume aici, se va îndrepta spre întregul artei de comandant militar. Este deja limpede că toate învățăturile și ocupațiile care se leagă de acestea – pe care le introduce arta de a lupta în armură – sunt frumoase și demne să fie învățate de un bărbat.

Să mai facem un adaos deloc neînsemnat: știința aceasta l-ar face pe orice bărbat cu mult mai îndrăzneț și mai curajos în război decât era la început. Și să nu disprețuim afirmația, chiar dacă cuiva i s-ar părea prea neînsemnat faptul, că ea îi va da o înfățișare mai mândră, acolo unde trebuie ca un bărbat să aibă o înfățișare mai
d mândră, astfel încât deopotrivă le va apărea mai înfricoșător dușmanilor, datorită aspectului său mândru.

Așadar, Lysimachos, eu cred că tinerii trebuie să învețe această artă; și am spus și de ce cred asta. L-aș asculta însă cu plăcere pe Laches, dacă ar avea de zis ceva în plus.

LACHES Desigur, Nicias, că e dificil să afirmi despre oricare învățătură că nu trebuie învățată. Căci se pare că e bine să le știi pe
e toate. Astfel și lupta asta în armură trebuie învățată, dacă este o învățătură, așa cum o spun cei care o predau și cum susține Nicias.

Dar dacă nu este o învățătură, ci cei care ne-o promit ne înșală, ori dacă este o învățătură[7], dar nu prea vrednică, de ce ar trebui s-o învățăm? Spun asta despre ea privind la următoarele aspecte: cred că dacă ar fi ceva de capul ei, ea n-ar fi scăpat atenției lacedemonienilor, pe care nimic altceva nu-i interesează în viață decât să caute
și să deprindă ce anume le-ar da superioritatea peste ceilalți în răz- 183 a
boi, odată ce-ar fi învățat și deprins lucrul respectiv. Și chiar dacă lacedemonienilor le-a scăpat această artă, totuși acestor profesori ai ei nu le-a scăpat faptul că lacedemonienii, mai mult decât toți grecii, își dau silința în aceste domenii /militare/; și că cineva, prețuit în aceste domenii la ei, ar câștiga o grămadă de bani și de la ceilalți oameni, precum e cazul cu un poet tragic, care e prețuit la noi. b
Într-adevăr, cine crede că a compus o tragedie frumoasă nu ocolește din afară Atica, ca să o prezinte în alte cetăți, ci vine direct încoace și o prezintă celor de la noi, așa cum e firesc. Eu însă, pe de o parte, îi văd pe oamenii aceștia luptând în armură /aici/, pe de alta, îi văd că tratează Lacedemona drept un sanctuar inviolabil, pe care nu-l ating nici cu vârful piciorului. În schimb, îi dau ocolul și își prezintă arta tuturor mai degrabă /decât lacedemonienilor/ și mai ales o prezintă acelora care admit că există mulți oameni mai buni decât ei înșiși la treburile războiului.

În plus, dragă Lysimachos, am fost în preajma a destui oameni c
de acest fel la război și i-am văzut cum sunt. E posibil și din acest punct de vedere să ne dăm seama cum stau lucrurile, dat fiind că niciodată nu s-a remarcat la război vreunul dintre aceștia care s-a exersat la lupta în armură. Și totuși în alte domenii ajung celebri tocmai cei care s-au exersat în fiecare dintre respectivele domenii. Însă acești luptători, pare-se, în comparație cu ceilalți, se arată foarte nenorocoși. Chiar și pe acest domn Stesileos, pe care noi, împreună cu atâta lume, l-am privit făcând o demonstrație și lăudându-se pe
sine o groază, l-am văzut mai bine și în altă parte cum făcea o d
demonstrație, de data asta adevărată și involuntară: nava de luptă pe care era îmbarcat a abordat un vas de transport, iar el lupta cu o lance având vârf de coasă – o armă ieșită din comun, așa cum și el era, față de ceilalți, ieșit din comun. N-am altceva de spus demn

de menționat despre ins, în afară de ce s-a întâmplat cu șmecheria
e asta de coasă înfiptă la suliță: pe când el lupta, ea s-a prins cumva printre parâmele navei celeilalte și se ținea bine. Stesileos trăgea de ea, vrând s-o desprindă, dar nu reușea; în acest timp nava sa se deplasa pe lângă nava cealaltă. Un timp a fugit de-a lungul vasului ținând lancea, dar, când cealaltă navă și-a schimbat poziția și l-a tras după ea, fiindcă el încă se ținea de lance, a lăsat să-i alunece lancea prin podul palmei, până ce a ajuns s-o țină doar de capătul
184 a cozii. Cei de pe vasul de transport au început să râdă și să aplaude văzându-i poziția; apoi, când cineva i-a aruncat o piatră care a lovit puntea lângă picioarele sale, a abandonat lancea. Atunci nici cei de pe vasul de război n-au mai putut să-și țină râsul văzând acea lance cu vârf de coasă cum spânzura din vasul de transport.

Probabil că ar fi ceva aici, așa cum susține Nicias. Dar despre lucrurile pe care le-am întâlnit, asta-i ce pot spune.[8] În acest caz e valabil ceea ce am zis la început: fie că meșteșugul ăsta este o învă-
b ățătură, dar aduce foloase foarte mici, fie că numai se declară și se pretinde că e o învățătură, fără să fie, oricum nu merită să fie învățat. Și eu cred că, dacă vreun fricos s-ar gândi să-l învețe, devenind mai îndrăzneț, s-ar da mai repede pe față ce fel de om este. Iar dacă ar fi curajos, fiind pus sub observație de oameni, ar avea parte de multe calomnii, dacă ar da greș fie și puțin. Căci pretenția de a
c stăpâni o atare știință trezește invidie, încât, dacă nu-i uimește pe toți cu superioritatea lui, nu-i cu putință să nu se facă de râs, pretinzând că posedă această știință. Asta mi-e opinia, Lysimachos, despre strădania în direcția acestei învățături. Însă, așa cum ți-am spus de la început, trebuie să nu-l lași pe Socrate, ci să-l rogi pe el să te sfătuiască în ce fel crede că stau lucrurile.

III

LYSIMACHOS Chiar te rog, Socrate! Într-adevăr, conciliabulul nostru
d mi se pare că are nevoie de cineva care să decidă. Căci dacă cei doi ar fi fost de acord, mai puțin am fi avut nevoie de așa ceva. Acum

însă – după cum vezi, Laches și Nicias au vederi opuse – e bine să te ascultăm și pe tine: cu care dintre cei doi votezi?

SOCRATE Ce să înțeleg, Lysimachos? Vei adopta soluția lăudată de majoritatea dintre noi?

LYSIMACHOS Ce altceva s-ar putea face, Socrate?

SOCRATE Oare și tu, Melesias, ai proceda la fel? La un conci- e
liabul despre ce anume ar trebui fiul tău să exerseze pentru o competiție, oare te-ai încrede în majoritatea dintre noi, sau în acela care s-ar întâmpla să fie școlit și antrenat de un bun maestru de gimnastică?

MELESIAS În mod verosimil, m-aș încrede în acela.

SOCRATE Așadar, te-ai încrede mai mult în acela decât în noi, chiar dacă suntem patru?

MELESIAS Probabil.

SOCRATE Prin urmare, ceea ce urmează să fie bine judecat trebuie judecat în baza științei, și nu a numărului.

MELESIAS Desigur.

SOCRATE Așadar, mai întâi acest lucru trebuie să-l cercetăm: dacă există cineva dintre noi expert în domeniul asupra căruia ne 185 a
sfătuim, sau nu. Iar dacă există, trebuie să ne încredem în acela, chiar dacă e unul singur, iar pe ceilalți să-i lăsăm deoparte. Iar dacă nu, să căutăm pe un altul. Sau tu și Lysimachos credeți că vă asumați un risc mic și nu un risc major, fiind vorba despre lucrul cel mai important pentru voi? Căci, fiii putând să devină buni sau dimpotrivă, întreaga casă a tatălui lor va fi rânduită după felul cum vor ieși copiii.

MELESIAS Ai dreptate.

SOCRATE E nevoie de multă prevedere pentru asta.

MELESIAS Sigur.

SOCRATE Cum am putea cerceta lucrul despre care tocmai b
am vorbit, dacă am vrea să cercetăm care dintre noi e cel mai expert în legătură cu o întrecere? Oare nu-i vorba despre acela care a învățat, s-a ocupat cu asta, care a avut și învățători buni la această materie?[9]

MELESIAS Așa cred.

SOCRATE Dar încă și mai înainte /ne întrebăm/: noi căutăm învățători, dar pentru ce anume?

MELESIAS Ce vrei să spui?

SOCRATE Vei înțelege mai bine în felul următor: n-am căzut de acord de la început, cred, în ce constă lucrul despre care ne sfătuim, pentru a ști cine dintre noi e expert și a avut învățători în
c vederea acestui lucru, și cine nu este.

NICIAS Dar, Socrate, nu cercetăm în legătură cu lupta în armură, și anume dacă tinerii trebuie sau nu s-o învețe?

SOCRATE Bineînțeles, Nicias. Dar atunci când cineva caută un leac pentru ochi, dacă ei trebuie unși cu unsoarea respectivă sau nu, oare crezi că discuția e atunci despre leac, sau despre ochi?

NICIAS Despre ochi.

d SOCRATE Iar când cineva caută un căpăstru pentru un cal, dacă să i-l pună ori nu, atunci se consultă în legătură cu calul, și nu cu un căpăstru?

NICIAS Adevărat.

SOCRATE Într-un cuvânt, când cineva cercetează în vederea unui scop, atunci consultarea se face în vederea acestui scop; ea nu se face despre acel /mijloc/ pe care l-a căutat în vederea scopului respectiv.

NICIAS Necesar.

SOCRATE Trebuie prin urmare să-l cercetăm și pe sfătuitor: oare este el expert în îngrijirea aceluia, în vederea căruia cercetăm ceea ce cercetăm?

NICIAS Desigur.

e SOCRATE Însă afirmăm că noi cercetăm o învățătură în vederea sufletului tinerilor.

NICIAS Da.[10]

SOCRATE Asta deci trebuie să căutăm: dacă vreunul dintre noi este expert în îngrijirea sufletului, fiind în stare să-i poarte de grijă frumos acestuia, și care a avut învățători buni.

LACHES Bine, Socrate, dar n-ai văzut încă inși care, deși fără învățători, au devenit mai experți în unele domenii decât /alții/ cu învățători?

SOCRATE Ba da, Laches. Și totuși n-ai vrea să te încrezi în ei, când se declară buni profesioniști, dacă n-ar avea să-ți prezinte o realizare bine întocmită a artei lor – una, ba chiar mai multe. 186 a

LACHES Ai dreptate aici.

SOCRATE Atunci, Laches și Nicias, deoarece Lysimachos și Melesias ne-au chemat să-i sfătuim în legătură cu fiii lor, dorind ca sufletele lor să fie cât mai bune, noi trebuie să li-i arătăm pe învățătorii pe care i-am avut, dacă pretindem că-i avem: mai întâi, e evident că, fiind ei buni, s-au îngrijit de multe suflete de tineri? Apoi, e evident că ne-au învățat și pe noi? Ori, dacă cineva dintre noi b neagă că a avut un învățător, atunci el e dator să-și prezinte operele sale și să arate care atenieni sau străini, sclavi sau liberi au devenit oameni buni, lumea fiind de acord că asta s-a întâmplat mulțumită lui. Însă dacă nici unul dintre noi nu e în situația asta, trebuie să căutăm pe alții și nu să riscăm ca, fiind vorba despre fiii unor prieteni, să-i stricăm, făcându-ne astfel foarte vinovați față de oamenii cei mai apropiați nouă.

Eu unul, Lysimachos și Melesias, sunt primul care spun despre mine însumi că n-am avut un învățător pentru așa ceva, deși încă c din tinerețe mi-am dorit asta. Însă n-am bani să-i plătesc pe sofiști, singurii care mi-au promis că sunt în stare să mă facă un om de toată lauda.[11] Iar ca să descopăr singur arta respectivă sunt încă incapabil. Însă n-aș fi uimit, dacă Nicias și Laches au descoperit-o sau au învățat-o. Căci sunt mai avuți decât mine, astfel încât să fi putut învăța de la alții, și, deopotrivă, sunt mai în vârstă, astfel încât s-o fi descoperit deja. Într-adevăr, îi cred capabili să educe un om. Fiindcă nu s-ar fi pronunțat fără teamă în legătură cu ocupa- d țiile bune și rele pentru un tânăr, dacă nu s-ar fi încrezut în ei înșiși că știu suficient. În multe privințe deci am încredere în ei, însă m-am mirat că au avut păreri diferite.[12] Așadar, dragă Lysimachos, îți fac o contrapropunere: așa cum Laches adineaori ți-a cerut ție să nu mă lași să plec, ci să mă întrebi, tot așa și eu îți cer să nu-i lași pe Laches și Nicias să plece, ci să-i întrebi, spunând: „Socrate neagă e că are știință despre problemă și că e în stare să decidă care dintre voi spune adevărul. El susține că nici n-a descoperit astfel de

lucruri, nici nu le-a învățat la nimeni. Voi însă, Laches și Nicias, spuneți-ne fiecare: ce învățător grozav de bun ați avut în legătură cu creșterea tinerilor? Oare cunoștințele le aveți deoarece ați învățat de la cineva, sau voi înșivă le-ați descoperit? Și dacă le-ați învățat, cine a fost învățătorul fiecăruia și cine sunt ceilalți la fel de
187 a pricepuți ca ei, pentru ca, dacă voi n-aveți timp din cauza ocupațiilor politice, să mergem la ei și să-i convingem fie cu daruri, fie cu amabilități, fie cu ambele, să se îngrijească și de copiii noștri, și de ai voștri? Asta pentru ca să nu-i facă de rușine pe strămoșii lor, în caz că vor deveni niște neisprăviți. Dar dacă voi înșivă ați descoperit o atare artă, dați-ne un exemplu: de care alți copii v-ați îngrijit și i-ați făcut oameni de bine din neisprăviți? Căci, dacă acum pentru
b prima oară începeți să faceți educație, trebuie să fim atenți: ne asumăm riscuri, nu în cazul unui sclav din Caria, ci în cazul fiilor și copiilor prietenilor; aici merge bine proverbul că «vă faceți mâna de olar cu chiupul cel mai mare»!"[13]

Prin urmare, spuneți-ne: afirmați că ați avut /succese/ și vă pricepeți, sau nu faceți afirmația? Asta, Lysimachos, află de la ei și nu-i lăsa să-ți scape!

IV

c LYSIMACHOS Mi se pare, domnilor, că Socrate are dreptate. Și voi înșivă, Nicias și Laches, trebuie să știți dacă vă este pe plac să fiți întrebați și să dați răspunsuri despre această temă. Cât despre mine și Melesias, e limpede că nouă ne-ar fi pe plac, dacă ați dori să răspundeți la tot ceea ce a întrebat Socrate. Eu, încă de când m-am pornit să vorbesc, v-am chemat pe voi la acest conciliabul, fiindcă socotesc că v-ați ocupat, în mod verosimil, de asemenea lu-
d cruri. Printre altele, asta-i și fiindcă copiii voștri sunt, ca și ai noștri, aproape la vârsta când trebuie să-și primească educația. Atunci, dacă nu aveți nimic altceva, vorbiți și cercetați împreună cu Socrate și, reciproc, întrebați-vă și răspundeți la argumente. Căci bine a spus el că ne consultăm despre ceea ce-i mai important pentru noi. Hai, gândiți-vă dacă vi se pare că trebuie să faceți astfel!

NICIAS Lysimachos dragă, într-adevăr se pare că-l cunoști pe Socrate numai dinspre tatăl lui! Însă cu el personal n-ai avut de-a e
face decât pe când erați copii, dacă cumva la întrunirile demei s-a apropiat de tine pe când își însoțea tatăl fie la templu, fie la o altă reuniune a demoților. Dar, de când s-a făcut mai în vârstă, e limpede că n-ai avut de-a face cu el.

LYSIMACHOS Și ce-i cu asta, Nicias?

NICIAS Mi se pare că nu știi că oricine se apropie foarte mult de Socrate [prin vorbă ori prin neam][14] e necesar, chiar dacă începuse să vorbească despre altceva mai înainte, să nu înceteze discuția, fiind el purtat de jur-împrejur de cuvintele lui Socrate, înainte de a ajunge să se explice pe sine însuși, anume în ce fel trăiește în 188 a
momentul respectiv și ce fel de viață a trăit în trecut.[15] Și după ce ar ajunge aici, /nu știi/ că Socrate nu-i va da drumul până ce nu le va pune pe toate temeinic și bine la probă. Eu unul sunt obișnuit cu el și știu că e musai să înduri asta de la el; și știu că eu însumi voi păți întocmai. Căci mă bucur, dragă Lysimachos, să fiu în preajma omului ăsta; și cred că nu-i deloc rău să ți se aducă aminte de orice n-ai făcut sau nu faci bine. Iar cel care nu fuge de /acest b
examen/ e necesar să fie mai prevăzător pentru restul vieții și să vrea să învețe cât va trăi, dând preț vorbei lui Solon, fără a crede că numai vârsta înaintată îi va da minte. Prin urmare, nu-mi e nici neștiut, nici neplăcut să fiu pus la probă de Socrate, ci încă de mai demult mi-am cam dat eu seama că, odată ce Socrate e de față, nu despre tineri vom vorbi, ci despre noi înșine. Așadar, în ceea ce mă c
privește, n-am nimic contra să discut cu Socrate, așa cum acesta o dorește. Vezi însă care-i părerea lui Laches despre asta.

LACHES Atitudinea mea față de discuții, dragă Nicias, e simplă; sau, dacă vrei, nu-i simplă, ci dublă: căci aș putea părea cuiva ba că iubesc, ba că urăsc discuțiile. Într-adevăr, sunt încântat peste poate d
atunci când ascult pe cineva vorbind despre virtute sau despre vreo înțelepciune, când el este și în fapte demn de ceea ce spune. Privesc laolaltă și pe cel care vorbește, și vorbele sale, văzând că se potrivesc și se armonizează între ele. Omul respectiv îmi pare cu

adevărat „muzical", deoarece a produs cea mai frumoasă armonie, nu la liră, nici la instrumente de cântat, ci în realitate: trăiește o viață pusă în armonie, unde cuvintele și faptele sunt consonante, desigur, nu la modul ionic, frigian ori lidian, ci la modul dorian,
e care-i singura armonie elenică.[16] Un astfel de om mă încântă când vorbește și mă face să par oricui un iubitor de cuvinte. Astfel că accept pe deplin spusele acestuia. Însă cel care acționează contrar acestuia mă îndurerează cu atât mai mult, cu cât pare că vorbește mai bine; el mă face să apar drept unul care urăște discuțiile.

Eu n-am experiența discuțiilor cu Socrate, însă mai înainte am făcut experiența faptelor sale și de aici l-am aflat demn să facă
189 a discursuri frumoase și foarte pe șleau. Dacă și calitățile astea le are, mă asociez și eu și aș accepta cu plăcere să fiu pus la probă de el; nu m-ar deranja să învăț, ci și eu sunt de acord cu vorba lui Solon, adăugându-i un singur lucru: căci vreau ca, pe măsură ce îmbătrânesc, să învăț multe lucruri, dar numai de la oameni de calitate. Asta să mi se acorde, ca însuși învățătorul să fie un om bun, pentru ca să nu mă înfățișez că învăț fără plăcere, ca unul greu de cap. Și
b nu mă deranjează dacă învățătorul e mai tânăr sau dacă nu are încă reputație ori altceva de acest fel. Iar pe tine, Socrate, te invit să mă pui la probă și să mă înveți ceea ce dorești, cât și, la rândul tău, să înveți ceea ce eu știu. Ai pentru mine o atare poziție din ziua aceea, când te-ai pus în primejdie laolaltă cu mine și ai făcut proba virtuții pe care trebuie s-o dea cel care urmează s-o dea cu adevărat. Așadar,
c spune ce-ți dorești, fără să iei în seamă vârsta noastră.

SOCRATE Nu pe voi vă vom acuza, se pare, că nu sunteți pregătiți atât să veniți cu sfaturi, cât și să participați la o cercetare comună!

LYSIMACHOS E chiar treaba noastră, Socrate, /să procedăm astfel,/ căci eu te așez în rândul nostru. Cercetează, deci, în locul meu în legătură cu tinerii, despre ce avem nevoie să aflăm de la aceștia doi și, discutând cu ei, vino cu sfatul tău. Din cauza vârstei, eu uit multe dintre cele pe care m-aș gândi să le întreb și, de asemenea, uit din ceea ce aș auzi. Iar dacă, la mijloc, discuția o ia altfel,

nu-mi mai amintesc deloc. Discutați voi deci și lămuriți între voi
înșivă chestiunea pusă în joc. Eu, împreună cu Melesias, vă voi d
asculta și voi face ceea ce corespunde opiniei voastre.

V

SOCRATE Trebuie, dragii mei Nicias și Laches, să ascultăm de Lysimachos și Melesias. Da, în privința chestiunilor pe care am început să le cercetăm acum – cine ne-au fost învățătorii pentru o asemenea educație sau dacă am făcut alți elevi mai buni – în legătură cu acestea nu e, pesemne, rău să ne cercetăm pe noi înșine. e
Însă cred că cercetarea următoare conduce la același rezultat; pe de altă parte, ea ar porni în mai mare măsură de la principiu:

Dacă se întâmplă să știm ceva despre un lucru, anume că fiind la cineva îl face mai bun pe acela la care se află și, în plus, dacă suntem capabili să facem acel lucru să fie la omul respectiv, e limpede că deținem cunoașterea acelui lucru, în legătură cu care am da sfaturi în ce fel cineva l-ar putea dobândi cât mai repede și mai bine. Probabil însă că nu înțelegeți ce spun, dar veți înțelege mai ușor în felul următor: dacă se întâmplă să știm că vederea, dacă se află în 190 a
ochi, face mai buni ochii unde se află; în plus, dacă suntem capabili să facem ca vederea să existe în ochi, e limpede că știm ce este vederea, în legătură cu care am putea da sfaturi cum să fie dobândită cât mai repede și mai bine. Căci, dacă noi nu cunoaștem lucrul acesta, ce sunt vederea ori auzul, cu greu am putea fi sfătuitori de valoare și medici, fie ei de ochi, fie de urechi, indicând în ce fel b
cineva ar putea dobândi cel mai bine auzul sau vederea.[17]

LACHES Ai dreptate, Socrate.

SOCRATE Acum, Laches, aceștia doi ne cheamă să-i sfătuim în ce fel virtutea, dacă se află în sufletele fiilor lor, i-ar face pe ei mai buni?

LACHES Sigur.

SOCRATE Atunci nu ne trebuie asta – să știm ce este virtutea? c
Căci dacă n-am ști chiar deloc ce este virtutea, în ce fel am putea să-l sfătuim pe cineva cum s-o dobândească cât mai bine?

LACHES În nici un fel, cred, Socrate.

SOCRATE Să afirmăm, deci, că știm ce este ea?

LACHES Să afirmăm, da.

SOCRATE Or, am putea să și spunem ce este lucrul pe care-l știm.

LACHES Bineînțeles.

SOCRATE Să nu cercetăm de-a dreptul despre întregul virtuții, prietene! Căci probabil că e prea mult de lucru. Ci, mai întâi, să exa-
d minăm o parte /a ei/, ca să vedem dacă avem despre ea o cunoaștere suficientă. În mod verosimil, vom avea o cercetare mai lesnicioasă.

LACHES Așa să facem, Socrate, cum dorești.

SOCRATE Pe care dintre părțile virtuții să o alegem? Sau e limpede că pe aceea la care trimite, se crede, arta de a lupta în armură? Mulțimea crede că ea trimite la curaj. Nu-i așa?

LACHES Chiar astfel crede.

SOCRATE Atunci să încercăm, mai întâi, să spunem *ce este acela*
e *curajul*. După asta să cercetăm și în ce fel el ar putea să se afle la tineri, în măsura în care e posibil să se nască la ei în urma unor exerciții și a unor învățături.[18] Însă încearcă să spui – lucrul despre care vorbesc – ce este curajul.

LACHES Pe Zeus, Socrate, nu-i deloc greu de spus: dacă cineva ar vrea să stea pe loc în linia de bătaie, să-i înfrunte pe inamici și să nu fugă, știi bine că el ar fi un om curajos.

SOCRATE Frumos răspuns, Laches! Pesemne însă că eu sunt de vină – fiindcă nu m-am exprimat clar – pentru faptul că tu n-ai răspuns la întrebarea pe care eu m-am gândit că o pun, ci ai răspuns la o alta.[19]

LACHES Ce vrei să spui, Socrate?

191 a SOCRATE Am să-ți explic, de voi fi în stare. Este curajos acel om, spui tu, care luptă cu inamicii, stând pe loc în linia de bătaie.

LACHES Așa susțin.

SOCRATE Și eu. Dar ce-i cu acela care luptă din fugă cu inamicii, fără să stea pe loc?

LACHES Cum așa, luptă din fugă?

SOCRATE Cum se spune că fac sciții: luptă atât fugind de dușmani, cât și urmărindu-i; și Homer laudă caii lui Enea „știind ba

iute să urmărească, ba să fugă" Și-l laudă pe Enea însuși din ace- b
lași motiv, fiindcă avea știința de a produce spaimă, numindu-l „autorul spaimei".[20]

LACHES Și pe drept cuvânt, Socrate, dat fiind că vorbea despre carele de luptă! Iar tu te referi la călărețiisciți. Căci cavaleria lor așa luptă, însă infanteria grea [a grecilor, cel puțin] luptă așa cum spun eu.

SOCRATE În afară de cea a lacedemonienilor, Laches! Într-adevăr, se spune că la Plateea, când lacedemonienii s-au confruntat cu c
purtătorii de scuturi din răchită /ai perșilor/, n-au stat locului să se bată cu ei, ci au fugit, dar, după ce rândurile perșilor s-au destrămat, s-au întors la luptă precum călărețiisi astfel au câștigat bătălia aceea.

LACHES Adevărat.

SOCRATE Dar, cum spuneam adineaori, eu sunt vinovat că n-ai răspuns bine, fiindcă eu n-am întrebat bine. Vreau, într-adevăr, să d
aflu de la tine nu numai despre cei curajoși din infanteria grea, ci și despre cei din cavalerie, și la toate aspectele războiului, și nu numai despre cei curajoși în război, ci și despre cei care sunt curajoși în pericolele de pe mare, și câți sunt astfel la boală și la sărăcie, sau care sunt curajoși în treburile publice; în plus și despre cei care sunt curajoși nu numai în fața suferințelor și a spaimelor, ci și care sunt în stare să lupte contra dorințelor și a plăcerilor, fie că stau locului, fie că se întorc /împotriva lor/. Căci sunt și unii curajoși, e
Laches, și în astfel de situații.

LACHES Bineînțeles, Socrate.

SOCRATE Așadar, toți aceștia sunt curajoși – unii însă posedă curajul în plăceri, alții în suferințe, alții în dorințe, alții în spaime. Alții însă, cred, în astfel de situații posedă lașitate.

LACHES Cu siguranță.

SOCRATE Ce este fiecare, asta am vrut să aflu. Prin urmare, încearcă din nou mai întâi să-mi spui ce este curajul care, în toate cazurile, rămâne același... Sau tot nu înțelegi ce spun?

LACHES Nu prea bine.

192 a SOCRATE Uite, asta este ca și când aș întreba ce este viteza, care se manifestă și la fugă, și la cântatul la cithară, și la vorbire, și la învățare, și în multe altele; și că o dobândim ca fiind ceva despre care merită să vorbim fie în acțiunea mâinilor, a picioarelor, a gurii, a vocii, sau a gândului. Nu spui și tu asta?

LACHES Ba da.

SOCRATE Dacă m-ar întreba cineva: „Socrate, ce spui că este
b lucrul ăsta pe care în toate situațiile îl numești viteză?", i-aș răspunde că eu numesc viteză capacitatea de a face multe într-un timp scurt atât în legătură cu vocea, cu alergarea, cât și cu toate celelalte.

LACHES Un răspuns corect.

SOCRATE Încearcă și tu, Laches, să vorbești în același mod despre curaj – care este această capacitate identică deopotrivă în plăcere, în durere și în toate cele unde spuneam că se regăsește, care apoi s-a numit „curaj"

VI

LACHES Eu cred că este un fel de tărie a sufletului, dacă trebuie să indicăm ceea ce se află natural în toate cazurile [referitoare la curaj].[21]

c SOCRATE Trebuie, desigur, dacă cel puțin vrem să ne răspundem la întrebare. Or, mie mi se pare că nu orice tărie ți se înfățișează drept curaj. Și plec de la următoarea dovadă: știu bine, Laches, că așezi curajul printre calitățile frumoase.

LACHES Ba să știi că printre cele mai frumoase!

SOCRATE Dar tăria însoțită de cugetare e frumoasă și nobilă?

LACHES Bineînțeles.

d SOCRATE Dar cea însoțită de necugetare? Nu-i opusă primei, ca vătămătoare și răufăcătoare?

LACHES Da.

SOCRATE Vei numi frumos un atare lucru care-i răufăcător și vătămător?

LACHES N-aș avea dreptate s-o fac.

SOCRATE Așadar nu vei fi de acord că o asemenea tărie este curaj, deoarece ea nu e frumoasă, în timp ce curajul este frumos.

LACHES E adevărat.

SOCRATE Prin urmare, după vorba ta, curajul ar fi tăria ce are cugetare.[22]

LACHES Verosimil.

SOCRATE Să vedem însă spre ce își îndreaptă cugetarea. Oare e
spre toate cele, atât mari, cât și mici? De exemplu, cineva se ține tare când cheltuiește bani în mod cugetat, știind că, după ce a cheltuit, va câștiga mai mulți bani; l-ai numi pe el curajos?

LACHES Pe Zeus, nu!

SOCRATE Dar ce spui de un medic care, atunci când fiul său sau altcineva, având pneumonie, îi cere să-i dea de băut sau de mâncat, nu cedează și se ține tare?

LACHES Deloc n-aș numi curaj această atitudine. 193 a

SOCRATE Ai la război un om care se ține tare și vrea să lupte în mod cugetat: el știe că alții îi vor veni în ajutor, că va lupta contra unora mai puțini și mai slabi decât cei care sunt cu el, în plus, are și un loc mai bun de luptă; pe omul ăsta, care are tărie însoțită de cugetare și de pregătire, îl consideri mai curajos decât pe cel care, aflat în armata potrivnică, e dispus să stea pe loc și se ține tare?[23]

LACHES Cel din armata potrivnică, Socrate, mi se pare mai b
curajos.

SOCRATE Totuși, tăria acestuia e mai necugetată decât cea a primului.

LACHES Adevărat.

SOCRATE Și pe cel care are tărie însoțită de știința cavalerului într-o luptă de cavalerie îl socotești mai puțin curajos decât pe cel care n-are știință?

LACHES Așa cred.

SOCRATE Și de asemenea pe cel care se ține tare, având arta c
prăștiașului sau a arcașului sau o altă artă...

LACHES Sigur.

SOCRATE Și despre cei care vor să coboare într-un puț și să se scufunde, arătând tărie la această treabă ori la alta asemănătoare,

fără însă să se priceapă, afirmi că sunt mai curajoși decât aceia care se pricep la treaba respectivă?

LACHES Ce altceva ai putea zice, Socrate?

SOCRATE Nimic, cu condiția să și gândești astfel.

LACHES Da, așa gândesc.

SOCRATE Însă astfel de oameni riscă și se țin tari în mod mai necugetat, Laches, decât cei care fac treaba cu artă.

LACHES Pare-se.

d SOCRATE Dar nu ne-au apărut mai înainte temeritatea și tăria necugetate că sunt vătămătoare?

LACHES Absolut.

SOCRATE Pe de altă parte, am fost de acord în ce privește curajul că este ceva frumos.

LACHES Da, am fost de acord.

SOCRATE Acum însă vorbim invers: lucrul acela urât, tăria necugetată, este curajul.

LACHES Aparent, da.

SOCRATE Ți se pare că vorbim bine?

LACHES Pe Zeus, Socrate, mie nu.

e SOCRATE Atunci, după spusa ta, nu ne-am acordat după modul dorian tu și cu mine, Laches. Căci faptele nu se potrivesc cu spusele noastre. Într-adevăr, după fapte s-ar putea spune, pare-se, că noi avem parte de curaj, dar după vorbe nu s-ar putea spune asta, dacă cineva ne-ar asculta discuția.

LACHES Foarte adevărat.

SOCRATE Bun, dar crezi că e frumos să fim în această situație?

LACHES Deloc.

SOCRATE Vrei să ne încredem în ceea ce spunem, cel puțin pe cât posibil?

LACHES La ce te referi și în ce să ne încredem?

194 a SOCRATE În definiția care cere să ne ținem tari. Dacă vrei, noi vom sta pe loc în cercetare și ne vom ține tari, ca să nu râdă de noi curajul însuși, fiindcă nu-l căutăm cu curaj, în cazul când tot tăria este adeseori curaj.

LACHES Socrate, sunt gata să nu mă las păgubaș prea devreme. Sunt totuși neobișnuit cu asemenea discuții. Însă m-a cuprins și o dorință de câștiga biruința în cele spuse și cu adevărat sunt supărat că nu sunt în stare să exprim ceea ce gândesc. Fiindcă, deși cred că gândesc adevărul în legătură cu curajul, nu știu în ce fel tocmai mi-a scăpat, încât să nu-l pot cuprinde în cuvinte și să spun ce este. b

SOCRATE Dar, prietene, nu trebuie bunul vânător să gonească mai departe /vânatul/ și să nu abandoneze?[24]

LACHES Bineînțeles.

SOCRATE Vrei atunci să-l chemăm și pe Nicias la vânătoare, dacă în vreo privință el este mai bogat în posibilități decât noi?

LACHES Vreau, cum să nu? c

VII

SOCRATE Hai, Nicias, vino într-ajutorul unor oameni aflați la greu și încurcați în argumente, dacă ai vreo putere! Căci ne vezi pe noi cât de încurcați suntem. Spunând ce crezi că este curajul, pe noi eliberează-ne din încurcătură și tu însuți întărește prin argumente ceea ce gândești!

NICIAS Mi se pare, Socrate, că voi încă de demult n-ați definit bine curajul. Într-adevăr, nu v-ați folosit de un argument, despre care te-am auzit pe tine însuți vorbind excelent.

SOCRATE Care anume, Nicias?

NICIAS Te-am auzit de multe ori spunând că fiecare dintre noi e bun în acele privințe în care e înțelept, dar în acele privințe în care e neștiutor, acolo e rău.[25] d

SOCRATE Și e adevărat, pe Zeus, Nicias!

NICIAS Atunci, dacă curajosul e bun, e limpede că el e înțelept.

SOCRATE L-ai auzit, Laches?

LACHES De auzit l-am auzit, dar nu pricep mai deloc ce spune.

SOCRATE Ba eu cred că pricep și mi se pare că el spune despre curaj că este o anumită înțelepciune.

LACHES Ce fel de înțelepciune?

e SOCRATE Nu pe el îl întrebi?

LACHES Ba da.

SOCRATE Hai, spune, Nicias, ce fel de înțelepciune ar fi curajul, în conformitate cu spusa ta. Căci ea nu constă în arta flautistului.

NICIAS Defel.

SOCRATE Nici în arta citharedului.

NICIAS Nu.

SOCRATE Atunci care e înțelepciunea asta, ori ce obiect are ea?

LACHES Foarte bine cum îl întrebi, Socrate! Să zică ce fel de înțelepciune e ea!

NICIAS Afirm că ea, Laches, e știința despre cele care înspăimântă
195 a și dau îndrăzneală atât în război, cât și în toate celelalte situații.

LACHES Ce lucruri stranii spune, Socrate!

SOCRATE Ce ai în gând, Laches, când spui asta?

LACHES Ce am? Cu siguranță, înțelepciunea este distinctă de curaj.

SOCRATE Nicias nu-i de această părere.

LACHES Nu-i, pe Zeus! De asta și spune aiureli!

SOCRATE Noi vrem să-l instruim, nu să-l certăm!

NICIAS Nu, dar Laches mi se pare, Socrate, că dorește să zică
b că eu vorbesc fără sens, fiindcă el însuși a apărut adineaori în această situație.

LACHES Chiar așa, Nicias, și am să încerc să clarific. Vorbești fără sens: oare la boli nu medicii cunosc ceea ce-i înspăimântător? Sau ți se pare că cei curajoși le cunosc? Sau pe medici îi numești curajoși?

NICIAS Câtuși de puțin.

LACHES Și nici pe agricultori /nu-i numești astfel/. Deși cu siguranță că ei sunt cei care cunosc ce-i înspăimântător în agricultură; și toți ceilalți meșteri în artele lor cunosc lucrurile înspăi-
c mântătoare și pe cele dătătoare de încredere. Și totuși, ei nu sunt absolut deloc curajoși.

SOCRATE Ce spui despre cele zise de Laches, Nicias? Se pare, totuși, că are ceva sens ceea ce zice.

NICIAS Sens are, însă nu-i adevărat.

SOCRATE Cum așa?

NICIAS Fiindcă el își închipuie că medicii știu altceva despre cei bolnavi decât ce pot fi sănătatea și boala. Ei atâta știu, fără îndoială. Tu, Laches, însă crezi că medicii cunosc dacă faptul acesta, sănătatea, este mai de spaimă pentru cineva decât boala? Sau nu te gândești că pentru mulți e preferabil să nu se mai scoale din boală, d
decât să se scoale? Spune asta: susții că pentru toți e mai bine să trăiască și că nu e preferabil pentru mulți să moară?[26]

LACHES Ba da, cred că e așa.

NICIAS Cei cărora le e de folos să moară și cei cărora le e de folos să trăiască crezi că au aceleași motive de spaimă?

LACHES Nu cred.

NICIAS Or, pe acestea le acorzi medicilor sau altui artizan să le cunoască, cu excepția celui care știe ce-i și ce nu-i de spaimă – om pe care eu îl numesc „curajos"?

SOCRATE Înțelegi, Laches, ce spune?

LACHES Eu înțeleg că el îi numește prezicători pe cei curajoși. e
Căci care altul va cunoaște că pentru un om e mai bine să trăiască decât să moară? Așadar tu, Nicias, ești de acord că ești fie un prezicător, fie că nu ești nici prezicător, nici curajos?

NICIAS Ce spui! Tu crezi că-i revine prezicătorului să le cunoască pe cele dătătoare de spaimă și de încredere?

LACHES Așa cred. Cui altul?

NICIAS Mult mai mult omului /curajos/ despre care vorbesc, dragul meu. Prezicătorul trebuie numai să cunoască semnele evenimentelor viitoare – fie că e vorba de moarte ori boală, fie o pierdere a banilor, fie de o victorie sau de o înfrângere în război sau într-o 196 a
competiție. Dar ceea ce din ele e mai bine pentru cineva – să le îndure sau nu – de ce oare i-ar reveni să le judece mai curând prezicătorului decât oricărui alt /artizan/?[27]

LACHES Nu pricep, Socrate, ce vrea să spună omul ăsta! Căci arată că omul curajos nu-i nici prezicătorul, nici medicul, nici nimeni altul, în afară doar dacă nu se referă la un zeu.[28] Mie mi se b
pare însă că Nicias nu vrea să recunoască cinstit că ce spune e fără sens, ci se sucește încolo și-ncoace, ascunzându-și propria

încurcătură. Însă și noi, tu și cu mine, am fi fost capabili adineaori să ne sucim la fel, dacă am fi dorit să nu părem că spunem lucruri contradictorii față de noi înșine. Dacă spusele noastre s-ar rosti la tribunal, ar mai avea ceva sens să procedăm astfel. Dar așa, de ce într-o asemenea dezbatere s-ar împodobi cineva pe sine însuși cu vorbe goale și zadarnice?

SOCRATE Și mie mi se pare că n-are sens, Laches. Dar să avem
c grijă ca nu cumva Nicias să considere că spune ceva cu sens, și nu doar de dragul de a vorbi. Să-l întrebăm deci, ca să ne arate mai clar ce gândește. Iar dacă se va arăta că vorbește cu sens, să-i dăm dreptate; dacă nu, să-l instruim.

LACHES Dacă vrei să-l întrebi, întreabă-l tu, Socrate; eu, pesemne, am întrebat destul.

SOCRATE Nici o piedică. Voi întreba deci în numele amândurora.

LACHES Perfect.

VIII

SOCRATE Spune-mi, Nicias, sau mai curând spune-ne nouă, căci
d eu și cu Laches suntem părtași la întrebare: susții că curajul este știința celor dătătoare de spaimă și de încredere?

NICIAS Susțin.

SOCRATE Și mai /susții/ că pe ea n-o cunoaște orice om, de vreme ce nici medicul, nici prezicătorul n-o cunosc și nici nu sunt curajoși, dacă n-ar adăuga și această știință despre care vorbim. Nu așa ai spus?

NICIAS Ba da.

SOCRATE Vorba proverbului, „nu orice purcică ar ști-o" și ea n-ar putea fi curajoasă!

NICIAS Într-adevăr, nu cred.

e SOCRATE E clar, Nicias, că tu crezi că nici măcar scroafa de la Crommyon n-a fost curajoasă.[29] Spun asta nu în glumă, ci cred că e necesar ca cel care susține asta să nu accepte existența curajului la nici o fiară; altminteri, el va fi de acord că o fiară – un leu, un

leopard ori vreun bour – poate fi într-atât de înțeleaptă, încât să cunoască ceea ce puțini oameni cunosc, din cauză că sunt lucruri greu de cunoscut. Ba chiar, cel care susține în legătură cu curajul ceea ce tu susții e necesar să afirme că un leu, un cerb, un taur și o maimuță au un raport similar față de curaj.[30]

LACHES Pe zei, bine spui, Socrate! Dă-ne un răspuns cât se 197 a
poate de sincer, Nicias: oare susții că sunt mai înțelepte decât noi aceste fiare despre care toți admitem că sunt curajoase, sau ai cutezanța să-i contrazici pe toți nenumindu-le pe ele „curajoase"?

NICIAS Laches, eu nu le numesc „curajoase" nici pe fiare, nici pe cineva care nu se teme de cele înspăimântătoare din ignoranță, ci este netemător și nebun. Oare tu crezi că eu îi numesc curajoși și pe copiii care nu se tem de nimic din ignoranță? Eu însă cred că b
a fi fără teamă și a fi curajos nu sunt identice. Cred că curajul și prevederea cad în partea puținor oameni, în timp ce temeritatea, îndrăzneala și lipsa de frică însoțite de neprevedere revin multora – bărbați, femei, copii și animale. Iar pe făpturile pe care tu și mulțimea le numiți „curajoase", eu le numesc „temerare", în timp ce le numesc „curajoase" pe cele care reflectează asupra lucrurilor la c
care mă refer.

LACHES Observă, Socrate, cât de bine el se împodobește cu cuvinte! Pe oamenii pe care toți, în acord, îi consideră curajoși el încearcă să-i lipsească de această onoare.

NICIAS Nu mă refer la tine, Laches, nu te speria! Ba chiar afirm că și tu, și Lamachos[31] sunteți înțelepți și la fel sunt și foarte mulți atenieni!

LACHES La remarca asta n-am să răspund, deși aș avea ce, asta ca să nu zici că sunt un limbut din Aixone![32]

SOCRATE Da, nici să nu răspunzi, Laches! Căci mie mi se pare d
că n-ai remarcat că amicul nostru și-a căpătat această înțelepciune de la Damon. Iar Damon a stat adesea în preajma lui Prodicos[33], cel care, dintre sofiști, cred că distinge cel mai mult astfel de denumiri.

LACHES Într-adevăr, Socrate, mai mult unui sofist i se cuvine să facă asemenea analize subtile, decât unui bărbat pe care cetatea îl vede demn să-i stea în frunte!

e SOCRATE Da, iubite, celui care stă în rândul fruntașilor țării i se cuvine să fie cumva și fruntaș în ale înțelepciunii. Însă cred că Nicias e demn de o cercetare, ca să răspundă la ce anume se uită când folosește numele ăsta, „curaj"

LACHES Întreabă-l tu însuți, Socrate.

SOCRATE Asta voi și face, dragă. Totuși să nu crezi că voi abandona cercetarea în comun cu tine a tezei lui; deci fii atent și urmărește spusele împreună cu mine.

LACHES Așa să fie, dacă crezi că trebuie.

SOCRATE Așa cred. Nicias, spune-ne, luând-o din nou de la în-
198 a ceput: știi că la început am stabilit că curajul este o parte a virtuții?

NICIAS Desigur.

SOCRATE Așadar și tu ai acceptat că e o parte, existând și alte părți, care împreună sunt numite „virtute"?

NICIAS Bineînțeles.

SOCRATE Oare te referi la cele la care mă refer și eu? Eu, în afara curajului, mai vorbesc despre cumințenie, dreptate și altele asemenea. Tu nu?

b NICIAS Desigur.

SOCRATE Bun, până aici am fost de acord. Dar să cercetăm în legătură cu cele dătătoare de spaime și de îndrăzneală, pentru ca nu cumva tu să te gândești la ceva, iar noi la altceva. Îți voi explica, iar tu, dacă nu ești de acord, dă un semn. Noi credem că lucrurile înspăimântătoare sunt cele care produc teamă, în timp ce lucrurile dătătoare de îndrăzneală sunt cele care nu o produc. Dar nici relele trecute, nici cele prezente nu produc teamă, ci cele care sunt așteptate. Căci teama este așteptarea unui rău viitor, sau nu așa ți se pare și ție, Laches?

c LACHES Absolut, Socrate.

SOCRATE Așadar, asculți opinia noastră, Nicias? Spunem că sunt înspăimântătoare relele viitoare; iar cele care dau îndrăzneală sunt lucrurile viitoare ne-rele sau bune. Vorbești despre astea în acest fel, sau altfel?

NICIAS La fel.

SOCRATE Numești „curaj" știința unor astfel de lucruri?

NICIAS Absolut.

SOCRATE Să mai cercetăm dacă ne înțelegem și asupra unui al treilea punct.

NICIAS Care anume?

SOCRATE Am să-ți explic. Eu și cu amicul nostru credem că d
acolo unde avem o știință care studiază anumite subiecte nu există o știință despre ceea ce a fost în trecut, o alta despre ceea ce se întâmplă în prezent și o alta despre cum se va întâmpla și cum s-ar putea întâmpla în mod optim ceea ce încă nu a fost, ci este vorba despre una și aceeași știință. De exemplu, nu există o altă știință despre sănătate pentru toate momentele timpului în afară de medicină, care e unică și care se uită și la prezent, și la trecut, și la ceea ce va fi în felul în care va fi. Și privitor la cele care rodesc din e
pământ, agricultura se comportă la fel. Iar privitor la război, voi înșivă ați putea depune mărturie că arta militară le prevede pe toate, dar în special foarte bine pe cele din viitor, și nu consideră că ea trebuie să se supună artei prezicătorului, ci să /o/ conducă, deoarece ea cunoaște mai bine /decât aceea/ treburile războiului, pre- 199 a
zente și viitoare. Și chiar legea ordonă, în acest sens, ca generalul să-l conducă pe ghicitor, și nu ghicitorul pe general. Vom afirma asta, Laches?

LACHES Vom afirma.

SOCRATE Dar tu, Nicias, ești de acord că o aceeași știință are în studiu aceleași realități – indiferent dacă viitoare, prezente ori trecute?

NICIAS Da. Cred că lucrurile stau astfel, Socrate.

SOCRATE Or, curajul este știința lucrurilor înspăimântătoare b
și dătătoare de îndrăzneală, precum spui. Nu-i așa?

NICIAS Da.

SOCRATE Or, s-a convenit despre cele dătătoare de spaimă și de îndrăzneală că unele sunt bunurile viitoare, iar celelalte relele viitoare.

NICIAS Desigur.

SOCRATE Dar o aceeași știință studiază aceleași obiecte, fie ele viitoare, fie în orice altă situație s-ar afla.[34]

NICIAS Așa-i.

SOCRATE Atunci curajul este știința nu numai a ceea ce e înspăimântător și dătător de încredere. Căci ea nu studiază numai bu-
c nurile și relele viitoare, ci și pe cele prezente și trecute și în orice situație s-ar afla, la fel ca și restul științelor.

NICIAS Așa se pare.

SOCRATE Răspunsul tău, Nicias, acoperă cam a treia parte din curaj. Însă noi am întrebat ce este curajul în întregul său. Iată însă, curajul ar fi nu numai știința lucrurilor înspăimântătoare și dătătoare de îndrăzneală potrivit cu teza ta, ci ea ar fi știința a aproape tuturor bunurilor și relelor și în orice condiție s-ar afla, după cum
d iarăși tu susții. Astfel ți-ai modificat teza, Nicias?[35]

NICIAS Așa se pare, Socrate.

SOCRATE Crezi că un asemenea om mai duce lipsă de vreo virtute, în caz că cunoaște toate bunurile, în general, în ce fel sunt, vor fi și au fost, și la fel și în privința relelor? Și crezi că un asemenea om duce lipsă de cumințenie, de dreptate și de pietate, dat fiind că lui singur îi revine să aibă în grijă lucrurile înspăimântătoare și pe cele care nu-s astfel, când e vorba despre raporturile cu zeii și
e cu oamenii, cât și să le procure pe cele bune, fiindcă el știe cum să aibă de-a face cu ele?

NICIAS Cred, Socrate, că are sens ceea ce zici.

SOCRATE Prin urmare, Nicias, ceea ce spui acum se referă nu la o parte a virtuții, ci la întregul ei.

NICIAS Așa pare a fi.

SOCRATE Or, noi am afirmat despre curaj că este una dintre părțile virtuții.

NICIAS Așa am afirmat.

SOCRATE Însă nu așa se înfățișează ceea ce spunem acum.

NICIAS Pare că nu.

SOCRATE N-am descoperit, așadar, Nicias, ce este curajul.

NICIAS Evident, nu.

IX

LACHES Și eu, dragă Nicias, care mă gândeam că tu vei descoperi /ce-i curajul/, dat fiind că mă priveai cu dispreț pe când îi răspundeam lui Socrate! Ba chiar am sperat mult că-l vei descoperi cu ajutorul înțelepciunii căpătate la Damon. 200 a

NICIAS Bravo, Laches! Tu crezi că nu mai există vreo problemă, deși tu însuți ai dovedit adineaori că nu știi nimic despre curaj! Și chiar dacă eu însumi mă arăt aidoma, numai la asta te uiți și deloc nu te mai preocupă, pare-se, că nici unul nu știm nimic din lucrurile despre care un om ce pretinde că e cineva se cuvine să aibă știință. Tu îmi pari cu adevărat că faci acel lucru prea-omenesc – b
nu te uiți deloc la tine însuți, ci la ceilalți. Eu însă cred că ți-am vorbit cumpătat despre subiectul nostru; iar dacă n-am vorbit suficient de bine despre vreunul din puncte, voi îndrepta mai târziu, da, și cu ajutorul lui Damon – de care tu crezi că poți să-ți râzi, deși nu l-ai văzut niciodată pe Damon – și cu ajutorul altora. Și după ce-mi voi fi întărit aceste cunoștințe, te voi învăța și pe tine, fără să c
mă zgârcesc. Căci am impresia că ai mare nevoie de învățătură.

LACHES Asta fiindcă ești desigur un om înțelept, Nicias! Și totuși eu îi sfătuiesc pe Lysimachos și pe Melesias să se dispenseze de noi în ceea ce privește educația tinerilor, dar să nu-l lase pe Socrate să plece, după cum ziceam la început. Iar dacă copiii mei ar avea acum vârsta cuvenită, aș face și eu la fel.

NICIAS Cu asta sunt și eu de acord, să nu caut pe nimeni altcineva, dacă Socrate va voi să se ocupe de tineri. Și eu cu drag i l-aș d
încredința pe Niceratos, dacă Socrate ar vrea. Numai că de câte ori îi amintesc de asta, el de fiecare dată mi-i indică pe alții, însă el însuși refuză.[36] Ia vezi, Lysimachos, poate că pe tine te va asculta Socrate.

LYSIMACHOS Ar fi și cazul s-o facă, Nicias, de vreme ce și eu mi-aș fi dorit să fac pentru el multe lucruri pe care nu le-aș face deloc pentru alții. Ce spui, Socrate? Vei lua în seamă asta și te vei strădui ca tinerii să iasă cât mai buni?

e SOCRATE Asta chiar ar fi cumplit, dragă Lysimachos, să nu mă
strădui în folosul cuiva, pentru ca el să ajungă cât mai bun! Dacă
deci în discuțiile precedente m-aș fi arătat cunoscător, iar voi doi
necunoscători, ar fi fost justificat să mă chemați pe mine cel mai
mult pentru această treabă. Însă în fapt am ajuns cu toții deo-
potrivă într-o fundătură. Pentru ce motiv vreunul l-ar mai prefera
pe un altul dintre noi? Mie mi se pare că pentru nici unul. Dar, de
201 a vreme ce lucrurile stau astfel, îndrăznesc să vă un sfat: eu, domnii
mei, susțin – să rămână între noi – că trebuie ca noi toți împreună
să căutăm pentru noi înșine un învățător cât mai bun – căci avem
nevoie de el –, iar apoi pentru băieți, fără a cruța bani sau altceva.
Însă nu sfătuiesc să rămânem așa cum suntem acum. Iar dacă
unul dintre noi va râde, zicând că, la vârsta noastră, mai credem
b nimerit să mergem după învățători, cred că trebuie să i-l citim pe
Homer, care zice că „pentru un bărbat în nevoie rușinea nu-i o
însoțitoare bună“[37]. Iar noi, nedându-i atenție /unui asemenea
critic/, împreună să ne îngrijim atât de noi înșine, cât și de băieți.

LYSIMACHOS Îmi place ce spui, Socrate. Și pe cât sunt cel mai
bătrân, pe atât cu cea mai mare sârguință vreau să învăț alături de
c cei tineri. Însă fă-mi o favoare: mâine de dimineață vino la mine
acasă. Să nu faci altceva, pentru ca să ne sfătuim despre lucrurile
astea. Iar acum, haide să punem capăt întâlnirii.

SOCRATE Da, Lysimachos, asta voi face și voi veni mâine la
tine, dacă Zeul o va vrea.[38]

THE AGES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

1. Marea întrebare de la care pleacă filozofia lui Platon – anume „care a fost condiția de posibilitate a cuiva ca Socrate" – poate fi particularizată, sub un anume aspect, și în felul următor: *cum a fost posibil ca un om, care el însuși susținea că nu-i învață nimic pe ceilalți și că personal nu știe nimic* (fapt confirmat de aceștia) *să exercite totuși o influență excepțională asupra a numeroși tineri de valoare*, astfel încât influența sa să pară suficient de pernicioasă pentru a fi condamnat la moarte? Răspunsul *simplu* la acest mare paradox, în jurul căruia se construiește și dialogul *Theages* (în care tânărul cu acest nume însoțit de tatăl său își caută un profesor de „înțelepciune" și, după un scurt dialog cu Socrate, ajunge la concluzia că numai Socrate ar putea fi acela), este că Socrate este o *ființă daimonică*. El crede că se află în puterea unei prezențe non-umane care îi șoptește din când în când ce să *nu* facă și care, totodată, îl avertizează cu anticipație asupra planurilor dezastruoase ale prietenilor săi. De asemenea, daimonul îl oprește uneori să-i accepte pe anumiți tineri ca discipoli. În plus, tot prezența daimonică – aflăm din dialog – ar explica de ce unii dintre însoțitorii săi (mai curând decât „discipoli") progresează mult când sunt alături de Socrate, cel mai mult când îl ating, însă pierd aproape tot ce au învățat, atunci când se îndepărtează de el din diferite motive.

Spre deosebire de „artele" predate pe bani de alți învățători, mai ales de către sofiști, care arte, odată asimilate în conținutul lor, rămân relativ constant în posesia celui care le-a dobândit, „învățătura" socratică nu constă în conținuturi pozitive: dincolo de micile trucuri ale dialogului și ale definiției, ea constă – am spune azi – în desprinderea spiritului din poncifele tradiției, în disponibilitatea de a gândi cu capul propriu și în curajul de a asuma consecințele. O formă esențială, deci, de eliberare. Și ce-i aici, propriu-zis, „daimonic" ori divin – adică misterios și irațional?

O frază din *Theages* sugerează discret, dar clar răspunsul – întrevăzut și de Paul Friedländer (FRIEDLÄNDER, 560) –, iar acesta, la rândul lui, trimite la răspunsul *mai adânc*, oferind nu soluția, ci explicația paradoxului de mai sus: „Eu (spre deosebire de sofiști, n.m.) nu știu aproape nimic, în afara unei neînsemnate învățături – cea despre treburile iubirii" (128b), îi spune Socrate tânărului Theages. Or, știm din alte dialoguri semnificația majoră a motivului „fleacului", a detaliului „neînsemnat", „mărunt" în economia argumentării socratice[1]: în mod ironic prezentat drept „mărunt" și „neînsemnat", în fapt datul respectiv este esențial și luarea lui în seamă va schimba radical perspectiva discuției. Așadar, „neînsemnata" cunoaștere erotică e decisivă în „învățătura" socratică – spre deosebire, firește, de ceea ce se întâmplă în cazul lecțiilor pe bani predate de sofiști, de unde ea absentează. Pe de altă parte, cunoaștem bine, mai ales din *Banchetul*, dar și din *Phaidros*, legătura dintre erotica socratică și daimonic. Eros însuși e descris de Diotima prin intermediul lui Socrate, în *Banchetul*, drept un „mare daimon" (202e), iar portretul lui seamănă bine cu portretul lui Socrate însuși. În *Phaidros*, înainte de a rosti elogiul iubirii ca nebunie divină, Socrate fusese avertizat de vocea daimonică să rămână și să nu plece după ce ponegrise iubirea (242b–c). Putem presupune deci că daimonul socratic nu-i decât un alt nume al lui Eros. Așadar, Socrate, aflat în posesia daimonului Eros, își educă prin iubire tinerii discipoli, cărora le vrea eliberarea intelectuală și morală,

1. Vezi *Hippias I*, 286c, nota 15; *Protagoras*, 329b.

dar nu se preocupă de conținutul „pozitiv" al unei doctrine pe care să le-o transmită. Ca o ființă iubitoare, e îngrijorat pentru ei adesea și presimte, prin puterea anticipativă a iubirii, că trufia și excesele i-ar putea trimite spre o nenorocire, de la care încearcă să-i oprească. Este și el iubit de unii dintre acești tineri (cel mai cunoscut exemplu fiind Alcibiade) care, în prezența maestrului, a persoanei iubite deci, desigur că se deschid spiritual și capătă mult curaj critic și moral. Iubirea însă nu-i egală; nu toți oamenii iubesc la fel. Pe doi oameni ea îi leagă pe viață, pe alții – deloc, pe alții temporar. Nici Socrate nu-i poate iubi nici pe toți tinerii, nici pe toți la fel, nici aceștia nu-l pot toți iubi. Experiența și efectele iubirii nu pot fi planificate, reglementate ori prevăzute; anticii le numeau „daimonice", fiind de acord că nu știau altminteri cum să le explice. Nici noi nu știm mai multe despre atracția misterioasă dintre două persoane. Dar, oricum am numi-o, îi vedem efectele într-o relație intelectuală transfigurată de Eros: unii, la care iubirea a fost doar un foc de paie, au recăzut în sclavia gândirii colective, mai ales când au întrerupt un timp relația cu Socrate, așa cum acesta povestește despre un anume Aristide (130b–e). Alții, care au avut norocul unei pasiuni mai profunde, au profitat mai mult de pe urma lui Socrate – câțiva au devenit chiar filozofi, întemeietori de școli filozofice, de exemplu Platon însuși, dar și Aristippos din Cyrene, Euclid din Megara ori Antisthenes. Nimic mai variat decât doctrinele lor filozofice – dovada cea mai bună că nu „conținuturi" au învățat de la Socrate, ci doar au fost eliberați în urma asocierii cu acesta din „peștera umbrelor", cum va spune Platon în *Republica*, adică s-au deprins de prejudecățile gândirii colective. Dar fără „daimonia" Erosului împărtășit de maestru și de discipoli această eliberare ar fi fost imposibilă.

Nu-i nevoie, pentru a explica partea finală a lui *Theages*, respectiv comportamentul straniu al unor discipoli care au nevoie de prezența lui Socrate pentru a progresa pe drumul eliberării intelectuale, cât și pentru a explica avertismentele acestuia la adresa tinerilor din jurul lui, nu-i nevoie, deci, să invocăm o atracție „magică" ori cine știe ce energie „parapsihologică", „miraculoasă" (SOUILHÉ,

136), ori vreo altă capacitate divinatorie ocultă; nici nu trebuie văzut în Socrate un fel de șaman, descins la Atena. Asta afară doar dacă nu numim „magie" și „parapsihologie" etc. simpla forță – ce-i drept, rezistentă la explicațiile rationalizatoare – a iubirii și nu numim „șaman" pe marele învățător care îi era deopotrivă obiect și subiect. „Nu-i altă magie decât cea a marelui om și învățător", susține și Paul Friedländer (FRIEDLÄNDER). Va exista o asemenea relație între Socrate și tânărul Theages? O va permite daimonul sau Eros? Dialogul prezent nu ne dezvăluie, dar cei doi își promit în final să încerce. Aflăm însă dintr-un loc din *Republica*, 496b–c, că Theages a rămas necorupt de politică și preocupat de filozofie mai ales in cauza sănătății sale precare. Probabil că a murit cu câțiva ani înainte de Socrate, deoarece în *Apărare*, 33e, se vorbește despre Theages ca despre cineva mort, în timp ce fratele său e menționat ca prezent la proces.

2. Deși în Antichitate nimeni n-a contestat autenticitatea dialogului *Theages*, foarte mulți moderni au făcut-o în secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX. Motivul esențial n-a fost nici stilistic, nici tematic. Dialogul – criticii sunt de acord – are un sunet și o limbă foarte platoniciene, iar temele sale sunt prezente, dezvoltate mai mult sau mai puțin, în destule alte dialoguri, precum *Laches*, *Alcibiade I*, *Protagoras*, *Apărarea*, *Theaitetos*. Dialogul nu poate fi al lui Platon, s-a zis, deoarece „concepția despre daimon prezentă în *Theages* diferă prea mult de aceea din restul dialogurilor pentru a crede în unitatea autorului" (SOUILHÉ, 138). În fapt, un Socrate „magician", „obscurantist" și prezicător se încadra greu în concepția pozitivistă despre Socrate ca părinte al „rationalismului occidental" Spre a pune lucrurile în ordine, trebuia atunci contestată autenticitatea dialogului, considerat o abilă contrafacere din secolele al II-lea sau I î.Cr., într-o perioadă când legenda daimonului socratic acoperise parțial realitatea mai sobră. În fapt, „cu excepția exagerării ignoranței și a incompetenței proprii... trebuie observat că în această relatare despre rolul semnului daimonic nu este nimic care să nu se acorde cu ceea ce ni se relatează despre aceasta în altă parte",

comentează onest W.R. Lamb, totuși un partizan al neautenticității lui *Theages* (LAMB, 343). O opinie diferită însă, acceptând includerea lui *Theages* în corpusul platonician – pe care o împărtășim aici –, a fost aceea a marelui platonist Paul Friedländer, așa cum am indicat deja mai sus. Oricum, suntem astăzi mai puțin ispitiți să-l raționalizăm excesiv pe Socrate, ca și pe Platon, simplificându-i reducționist. Știm că filozofia socratico-platoniciană e o partitură extrem de bogată, unde temele limpezimii raționale se împletesc cu teme unde elanul sufletesc și presimțirile inconștientului – pentru a nu ne referi direct la inspirația mistică – au precăderea. Și mai ales trebuie să ne ferim să croim corpusul platonician după propriile noastre presupoziții, ca să nu spunem prejudecăți, filozofice și ideologice. E destul dacă îl interpretăm orientându-ne inevitabil după ele.

THEAGES

[SAU DESPRE ÎNȚELEPCIUNE; DIALOG MAIEUTIC]

DEMODOCOS[1] SOCRATE THEAGES

I

121 a DEMODOCOS Socrate, aș dori să-ți adresez câteva vorbe în privat, dacă ai timp. Și chiar dacă n-ai, dar nu ești totuși foarte prins, fă-ți timp și pentru mine.

SOCRATE Se întâmplă să am timp în general, iar pentru tine chiar o mulțime. Dacă vrei să vorbești, liber s-o faci!

DEMODOCOS Vrei să ne retragem încoace, la porticul lui Zeus Eliberatorul?[2]

SOCRATE Dacă dorești.

b DEMODOCOS Să mergem, deci. Socrate, există posibilitatea ca tot ceea ce crește să se comporte în același fel – atât ceea ce crește din pământ, cât și omul și celelalte animale. În privința plantelor e foarte ușor pentru noi, agricultorii, să pregătim totul de dinaintea semănatului și semănatul însuși. Dar îndată ce semănătura ar prinde viață, după asta îngrijirea ei este atât lungă, cât și grea și dezagreabilă. La fel par să se întâmple lucrurile și în cazul oamenilor. Vorbesc

c din propria experiență, extrapolând și asupra celorlalți. Căci a-l fi procreat sau însămânțat – indiferent cum vrei să-i spui – pe acest fiu mi-a fost cel mai ușor de pe lume; dar creșterea sa e dezagreabilă, mereu fiindu-mi frică, deoarece mă tem pentru el. În legătură

cu altele ar fi multe de spus, dar dorința sa de acum mă sperie mult – nu că-i nevrednică, dar e riscantă: băiatul ăsta dorește, zice el, să devină înțelept.[3] Mi se pare că îl tulbură unele spuse pe care i le repetă unii de aceeași vârstă sau vecini din demă, care coboară în d
cetate. E gelos pe ei și demult îmi bate capul, cerându-mi să mă ocup de el și să plătesc bani unuia dintre sofiști, care să-l facă înțelept. De bani îmi pasă mai puțin, dar cred că nu-l paște un pericol mic ducându-se într-acolo. O vreme l-am stăpânit, încercând să-l 122 a
liniștesc. Însă fiindcă nu mai sunt în stare, cred că e esențial să-i dau ascultare, pentru ca să nu se însoțească cu cineva fără știința mea și să ajungă corupt.[4]

Așadar, vin acum cu toate astea ca să-l prezint pe băiat unuia dintre cei care sunt considerați sofiști. Însă tu ai apărut la momentul potrivit; aș dori ca, fiindcă urmează să fac asta, să-ți cer un sfat, da, ție cel mai mult. Deci, dacă poți să mă sfătuiești în legătură cu ce ai auzit de la mine, poți și trebuie s-o faci. b

SOCRATE Demodocos dragă, se spune că „sfatul e lucru sfânt"! Or, dacă oricare sfat e sfânt, va fi și acesta pe care tu îl ceri acum de la mine. Într-adevăr, un om n-ar putea cere sfat despre ceva mai divin decât despre educație, atât a sa proprie, cât și a celor din familia sa. Dar mai întâi eu și cu tine să cădem de acord: ce anume gândim că este lucrul despre care cerem sfat? Asta, ca nu cumva de multe ori eu să înțeleg ceva prin el, iar tu altceva, iar apoi, ajunși c
înaintați în conversație, să ne descoperim ridicoli atât eu, cel care dau sfaturi, cât și tu, cel care le soliciți.

DEMODOCOS Cred că ai dreptate, Socrate, și așa trebuie să procedăm.

SOCRATE Am dreptate, totuși nu chiar complet: schimb ceva mărunt.[5] Mă gândesc ca nu cumva tânărul acesta să nu dorească de fapt lucrul pe care noi credem că îl dorește, ci să dorească altceva, iar apoi noi vom ajunge încă și mai absurzi, dând și primind sfa- d
turi despre ceva diferit. Cel mai îndreptățit mi se pare să începem de la el însuși și să-l întrebăm ce anume e lucrul pe care îl dorește.

DEMODOCOS Se pare că cel mai bine e să facem cum zici.

II

SOCRATE Spune-mi, care-i frumosul nume al tânărului? Cum l-ai chemat?

DEMODOCOS Theages e numele lui.

SOCRATE Frumos nume i-ai dat fiului tău, Demodocos, și vred-
e nic de sfințenie![6] Spune, Theages: afirmi că dorești să devii un înțelept și ceri tatălui tău să-ți afle un astfel de om cu care să fii împreună și care să te facă înțelept?

THEAGES Da.

SOCRATE Oare îi numești înțelepți pe cunoscători, în domeniul în care sunt cunoscători, sau pe necunoscători?

THEAGES Pe cunoscători îi numesc.

SOCRATE Bun, dar tatăl tău nu te-a învățat acele materii pe care aici toți fiii oamenilor onorabili le învață, de exemplu, literele, cântatul la cithară, luptele și restul exercițiilor?

THEAGES Ba m-a învățat.

123 a SOCRATE Însă socotești că duci lipsă de o anume știință, de care tatăl tău se cuvine să se fi preocupat în folosul tău?

THEAGES Da.

SOCRATE Care este ea? Spune-ne și nouă, ca să putem să-ți fim de ajutor!

THEAGES O cunoaște și tata, Socrate, fiindcă adesea i-am vorbit despre ea. Însă spune astea față de tine dinadins, ca și când n-ar ști ceea ce doresc. Și în alte cazuri mă contrazice și nu vrea să mă recomande nimănui.

SOCRATE Vorbele dinainte pe care i le-ai spus tatălui erau zise,
b ca să zicem așa, fără martori. Acum însă ia-mă pe mine drept martor și vorbește în fața mea: care este această înțelepciune pe care o dorești. Deci, dacă ai dori-o pe aceea prin care oamenii conduc navele, ce mi-ai răspunde, dacă eu te-aș întreba: „Dragă Theages, de ce fel de înțelepciune ești lipsit și îi reproșezi asta tatălui, fiindcă nu vrea să te recomande acelora cu ajutorul cărora vei deveni înțelept?" Care este ea? Oare nu arta cârmaciului?

THEAGES Da.

SOCRATE Iar dacă dorești să fii înțelept în acea înțelepciune cu c
ajutorul căreia oamenii conduc carele, și apoi l-ai mustra pe tatăl
tău, și dacă eu te-aș întreba care este această înțelepciune, oare ce
mi-ai spune că este ea? Oare nu arta vizitiului?

THEAGES Da.

SOCRATE Însă aceea pe care se întâmplă să o dorești acum cumva
n-are nume, sau are?

THEAGES Cred că are unul.

SOCRATE Oare pe ea o cunoști, fără a-i cunoaște și numele, sau
îi cunoști și numele?

THEAGES Îi cunosc și numele.

SOCRATE Care este? Spune-mi-l!

THEAGES Ce alt nume ai zice că are ea decât acela de „înțelep- d
ciune"?

SOCRATE Dar nu-i și arta vizitiului o înțelepciune? Sau crezi
că e ignoranță?[7]

THEAGES Nu cred.

SOCRATE E deci o înțelepciune.

THEAGES Da.

SOCRATE La ce o folosim? Nu ca să știm să conducem un atelaj
de cai?

THEAGES Ba da.

SOCRATE Nu-i și arta cârmaciului o înțelepciune?

THEAGES Este.

SOCRATE Nu e ea aceea cu ajutorul căreia știm să conducem
navele?

THEAGES Ea este aceea.

SOCRATE Care este deci înțelepciunea pe care tu o dorești? Pe
cine știm să conducem cu ajutorul ei? e

THEAGES Cu ajutorul ei știm să-i conducem pe oameni, cred.

SOCRATE Oare pe cei bolnavi?

THEAGES Deloc.

SOCRATE Căci aceasta este medicina. Nu-i așa?

THEAGES Da.

SOCRATE Este ea aceea cu ajutorul căreia știm să-i conducem pe cântăreții din coruri?

THEAGES Nu.

SOCRATE Căci aceasta este muzica.

THEAGES Absolut.

SOCRATE Este ea aceea cu ajutorul căreia știm să-i conducem pe cei care fac gimnastică?

THEAGES Nu.

SOCRATE Asta e gimnastica?

THEAGES Da.

SOCRATE Ce fac deci aceia /pe care știm să-i conducem/ cu ajutorul acelei arte? Străduiește-te să-mi explici, așa cum eu ți-am explicat mai înainte.

124 a THEAGES Este arta cu ajutorul căreia /știm să-i conducem/ pe oamenii din cetate – așa cred.

SOCRATE Dar bolnavii nu sunt și ei „din cetate"?

THEAGES Ba da, dar nu mă refer numai la ei, ci și la restul oamenilor din cetate.

SOCRATE Înțeleg eu bine la ce artă te referi? Cred că te referi nu la aceea cu ajutorul căreia știm să-i conducem pe cei care seceră, care culeg viile, care sădesc și însămânțează și treieră. Căci agricultura este arta cu ajutorul căreia știm să-i conducem pe aceștia.

THEAGES Da.

SOCRATE Nici nu-i arta cu ajutorul căreia /știm să-i conducem/

b pe cei care ferestruiesc, sfredelesc, rindeluiesc și strunjesc. Căci aceasta e tâmplăria, nu-i așa?

THEAGES Da.

SOCRATE Ci ea este pesemne aceea cu ajutorul căreia /știm să-i conducem/ pe toți aceștia – pe agricultori, ca și pe tâmplari, pe toți meșteșugarii, ca și pe neprofesioniști, pe femei, ca și pe bărbați – probabil că asta e „înțelepciunea" la care te referi.

THEAGES La ea, Socrate, mă refer demult.

III

SOCRATE Îmi poți atunci spune: oare Egist, după ce l-a ucis pe Agamemnon la Argos, îi conducea pe oamenii despre care tu vorbești – meșteșugari și neprofesioniști, bărbați și femei laolaltă –, sau pe alții? c

THEAGES Nu pe alții, ci pe aceștia.

SOCRATE Dar Peleus[8], fiul lui Aiacos în Phthia, nu-i conducea tot pe aceeași oameni?

THEAGES Ba da.

SOCRATE Ai auzit de Periandros, fiul lui Cypselos, care a condus Corintul?

THEAGES Am auzit.

SOCRATE Nu-i conducea el tot pe aceiași oameni în cetatea lui?

THEAGES Ba da. d

SOCRATE Dar Archelaos, fiul lui Perdiccas, care de curând a luat domnia în Macedonia, nu crezi că-i conduce pe aceeași oameni?[9]

THEAGES Ba cred că da.

SOCRATE Dar Hippias, fiul lui Pisistrate, care a domnit în cetatea noastră, ce fel de oameni crezi că a condus? Oare nu tot pe aceștia?

THEAGES Bineînțeles.

SOCRATE Ai putea să-mi spui ce denumire au Bakis, Sibylla și al nostru Amphilytos?[10]

THEAGES Ce alta decât aceea de prezicători!

SOCRATE Adevărat. Atunci încearcă să-mi spui și despre ceilalți: e ce denumire primesc Hippias și Periandros din cauza aceluiași fel de conducere /pe care o exercită asupra oamenilor/?

THEAGES Cred că denumirea de tirani.[11] Care alta?

SOCRATE Așadar, oricine dorește să-i conducă pe toți oamenii din cetate dorește același fel de conducere cu ei – anume conducerea tiranică – și dorește să fie un tiran?

THEAGES Așa se pare.

SOCRATE Deci tu afirmi că pe ea o dorești?

THEAGES Așa se pare, cel puțin din ceea ce am spus.

SOCRATE Vai, nefericite, dorind tu de multă vreme să fii tiran, l-ai mustrat pe tatăl tău că nu te-a trimis la școala unui învățător
125 a de tiranie! Iar tu, Demodocos, deși știi de multă vreme ce dorește acest fiu al tău și având unde să-l trimiți, l-ai putea face un specialist în înțelepciunea pe care o dorește, însă, iată, refuzi și nu-l trimiți! Nu ți-e rușine? Acum, uite: după ce mi te-a reclamat, hai să chibzuim laolaltă, eu și cu tine, la școala cui l-am putea trimite și cu cine să se asocieze pentru a deveni un tiran înțelept![12]

IV

b DEMODOCOS Pe Zeus, Socrate, hai să chibzuim, dat fiind că mi se pare că nu puțină chibzuință cere chestiunea asta.

SOCRATE Așteaptă! Mai întâi să-l întrebăm pe el cum se cade.

DEMODOCOS Întreabă-l.

SOCRATE Ce-ar fi, Theages, dacă ne-am folosi de Euripide? Căci Euripide spune undeva:

Tiranii-s înțelepți când se-asociază cu-nțelepții.[13]

Dacă cineva l-ar întreba pe Euripide: „În ce anume afirmi că sunt
c înțelepți cei cu care se asociază tiranii?", e ca și când, spunând el că „agricultorii-s înțelepți când se-asociază cu-nțelepții", l-am întreba: „În ce anume sunt înțelepți /cei cu care se asociază agricultorii/?" Ce ne-ar răspunde? Oare nu altceva decât că în agricultură /sunt înțelepți/?

THEAGES În asta.

SOCRATE Bun, și dacă ar spune: „bucătarii-s înțelepți când se-asociază cu-nțelepții", dacă l-am întreba „în ce anume sunt înțelepți", ce ne-ar răspunde? Oare nu că în arta culinară?

THEAGES Da.

SOCRATE Dar dacă ar spune: „luptătorii-s înțelepți când se-asociază cu-nțelepții" și dacă l-am întreba „în ce anume sunt înțelepți", nu ne-ar răspunde că în arta de a lupta?

d THEAGES Da.

SOCRATE El însă a spus: „tiranii-s înțelepți când se-asociază cu-nțelepții" Or, dacă-l întrebăm: „În ce anume spui că sunt înțelepți, Euripide?", ce ar răspunde? Care ar fi aceste lucruri în care sunt înțelepți?

THEAGES Pe Zeus, nu știu.

SOCRATE Vrei să-ți spun eu?

THEAGES Dacă vrei.

SOCRATE Sunt lucrurile pe care, zice Anacreon, le știa Callicrite. Ori nu cunoști poemul?

THEAGES Ba-l cunosc.

SOCRATE Bun, deci tu vrei asocierea cu un bărbat asemănător, care se întâmplă să posede aceeași artă cu Callicrite, fiica Cyanei[14], e
și care „cunoaște arta tiraniei", așa cum poetul spune despre ea, pentru ca și tu să ni te faci tiran la noi și în cetatea noastră?

THEAGES De multă vreme, Socrate, îți râzi de mine și glumești!

SOCRATE Bine, dar nu afirmi că pe această înțelepciune o dorești, cu ajutorul căreia ai putea să-i conduci pe toți cetățenii? Or, dacă faci asta, ai fi altceva decât un tiran?

THEAGES M-aș putea eu ruga, cred, să devin un tiran, cel mai bine peste toți oamenii, iar dacă nu, măcar peste majoritatea lor – de fapt și tu, și toți ceilalți oameni /fac asta/ – în plus, eventual, să 126 a
devin și un zeu! Nu însă *asta* am spus că doresc.

SOCRATE Atunci care este lucrul pe care tu îl dorești? Nu spui că dorești să-i conduci pe oameni?

THEAGES Da, însă nu prin forță, nici în felul tiranilor, ci /doresc să conduc/ oameni care /se supun/ de bunăvoie. Așa au făcut și ceilalți bărbați faimoși din cetate.

SOCRATE Te referi la oameni precum Temistocle, Pericle, Cimon și câți au fost grozavi în politică?

THEAGES Pe Zeus, la ei mă refer.

SOCRATE Bun, dar dacă ai fi dorit cumva să devii înțelept la călărie, la ce fel de oameni te-ai fi gândit să te duci ca să devii un călăreț grozav? La alții, sau la cei pricepuți la călărie? b

THEAGES Nu la alții, pe Zeus!

SOCRATE Or, oamenii grozavi la călărie au și cai și de asemenea se folosesc mereu atât de /caii/ proprii, cât și de numeroși cai străini?

THEAGES Clar.

SOCRATE Iar dacă ai fi vrut să devii înțelept în arta aruncării suliței, nu te-ai fi gândit că vei deveni înțelept ducându-te la sulițași? Ei au și sulițe și mereu se folosesc de sulițe numeroase atât proprii,
c cât și străine.

THEAGES Așa cred.

SOCRATE Spune-mi: deoarece dorești să devii înțelept în politică, crezi că vei deveni înțelept ducându-te la alții, și nu la acești oameni politici, aceiași care sunt totodată grozavi la treburile politice și se ocupă atât de propria cetate, cât și de alte cetăți, având de-a face cu cetăți grecești ori barbare? Sau crezi că asociindu-te cu alții vei deveni înțelept în materia în care sunt și ei, și nu cu aceștia /care mă refer/?

d THEAGES Am auzit spunându-se că tu susții că fiii oamenilor politici nu sunt cu nimic mai buni decât fiii cizmarilor. Din câte pot să-mi dau seama, mi se pare că e foarte adevărat ce zici.[15] Aș fi deci un nerod, dacă m-aș gândi că vreunul dintre aceștia mi-ar putea transmite înțelepciunea sa, dar nu e de nici un folos propriului fiu – asta în cazul în care el ar fi în stare să-l ajute în această privință pe oricare alt om!

SOCRATE Dar cum ai proceda, scumpule, dacă ai avea un fiu care ar veni la tine cu probleme asemănătoare? Apoi, dacă ți-ar
e spune că vrea să devină un pictor bun și te-ar dojeni pe tine, tatăl lui, cum că nu vrei să plătești pentru el bani în acest scop, totodată însă el i-ar disprețui pe maeștrii acestei profesii, pe pictori, și n-ar vrea să învețe de la ei? Sau i-ar disprețui pe flautiști, deși vrea să devină un flautist? Ori /i-ar disprețui/ pe citharișți? Ai avea cum să te descurci cu el și unde în altă parte să-l trimiți pe unul ca el, deși nu vrea să învețe de la acești profesioniști?

THEAGES Pe Zeus, n-aș avea!

127 a SOCRATE Iată însă că, procedând la fel față de tatăl tău, ești uimit și îl dojenești dacă nu știe cum să procedeze cu tine și unde

să te trimită! Însă noi te vom recomanda oricui vrei dintre atenienii de calitate, care se va asocia cu tine pe gratis /pentru învățătură/. Astfel, pe de o parte, nici nu vei cheltui bani, pe de alta vei avea și o reputație mai bună înaintea mulțimii, decât dacă te vei asocia cu vreun altul.

V

THEAGES Bine, dar nu faci parte și tu, Socrate, dintre oamenii de calitate? Dacă ai vrea să te asociezi cu mine /pentru învățătură/, mi-ar fi de ajuns și n-aș mai căuta pe nimeni altcineva!

SOCRATE Ce tot spui, Theages? b

DEMODOCOS Nu spune ceva rău, Socrate și, pe de altă parte, mie mi-ai face un mare bine /dacă ai accepta/. Căci nu cred c-aș putea avea un noroc mai mare decât ca băiatului să-i placă asocierea cu tine și ca tu să vrei să stai cu el. Mi-e și rușine să spun cât de mult vreau asta! Amândurora vă cer – ție să vrei să stai cu băiatul, ție să nu cauți pe nimeni altul, în afară de Socrate, ca să te asociezi cu el! Iar pe mine mă veți scuti de multe temeri și griji. Căci mă tem mult pentru el să nu dea peste un altul care să-l strice. c

THEAGES Nu te teme încă pentru mine, tată, dacă poți să-l convingi pe omul ăsta să accepte asocierea cu mine.

DEMODOCOS Excelent! Socrate, acum pe tine trebuie să te conving! Eu sunt pregătit, ca să vorbim pe scurt, să mă ofer pe mine și, pe cât posibil, să-ți ofer ție tot ce-i al meu și mai drag mie, de orice ai avea nevoie, pe scurt, dacă îl primești și-i faci lui Theages tot binele de care ești în stare! d

SOCRATE Dragă Demodocos, pe de o parte nu sunt mirat că îți dai atâta osteneală, dacă crezi că tânărul va putea să aibă un folos din partea mea – căci nu cunosc un alt motiv pentru care cineva cu minte s-ar osteni mai mult decât pentru ca fiul său să ajungă cât mai bun. Pe de altă parte, mă mir foarte mult, neștiind de unde ți-a venit ideea asta, că eu aș fi mai capabil decât ești tu însuți să-i fiu de folos băiatului tău, spre a-l face un bun cetățean, și de unde i-a

venit lui ideea că eu mai mult decât tine îi voi fi de folos. Într-adevăr, mai întâi tu ești mai vârstnic decât mine. Apoi, tu ai deținut la
e Atena multe demnități și pe cele mai mari; tu ești extrem de onorat atât de cei din dema Anagyrous, cât și, deloc mai puțin, de restul cetății. Or, la mine nici tu, nici el nu vedeți așa ceva.[16] Apoi, dacă Theages disprețuiește asocierea cu oamenii politici și caută alții, care să promită că pot să-i educe pe tineri, sunt aici și Prodicos din
128 a Cos, și Gorgias din Leontinoi, și Polos din Agrigentum, și mulți alții. Ei sunt atât de înțelepți, încât, cutreierând cetățile, îi conving pe cei mai nobili și mai avuți dintre tineri – care au posibilitatea să se asocieze gratis cu oricare poftesc dintre cetățeni – să părăsească asocierea cu aceștia și să stea cu ei, /străinii,/ plătindu-le mulți bani în chip de simbrie, ba să le mai arate și recunoștință pe deasupra. Era potrivit ca și fiul tău, și tu însuți să-i alegeți pe unii dintre acești /străini/, dar deloc nu era potrivit să mă alegeți pe mine.[17] Căci eu
b nu cunosc nici una dintre învățăturile binecuvântate și frumoase, deși mi-aș dori. Și mereu o tot spun: eu nu știu aproape nimic, în afara unei neînsemnate învățături – cea despre treburile iubirii.[18] Măcar la această învățătură pretind că sunt grozav de bun în raport cu orice om, fie din trecut, fie din prezent.

THEAGES Vezi, tată? Socrate nu pare deloc să vrea să-mi fie dascăl. În ceea ce mă privește, eu sunt gata, numai el să vrea. Însă
c el glumește când ne spune nouă astea. Într-adevăr, eu cunosc pe unii de aceeași vârstă cu mine sau puțin mai mari, care mai înainte de a ajunge în societatea lui nu erau buni de nimic, dar după ce au avut de-a face cu el, în scurt timp se arată mai buni decât toți aceia cărora mai înainte le erau inferiori.

SOCRATE Înțelegi ce fel de întâmplare e asta, fiu al lui Demodocos?

THEAGES Pe Zeus, înțeleg că, dacă tu vrei, atunci și eu voi putea să ajung la fel ca și aceia.

VI

SOCRATE Nu, dragul meu: tu nu-ți dai seama ce este asta, dar am să-ți explic. Printr-o împărtășire divină[19], pe mine, încă din copilărie, mă însoțește un daimon.[20] El constă dintr-o voce care atunci când mi se produce, întotdeauna îmi indică să mă îndepărtez de la o acțiune pe care intenționam s-o realizez, dar niciodată nu-mi cere să acționez. Iar dacă unul dintre prieteni îmi împărtășește un plan și vocea se produce, ea face același lucru: îl oprește de la acțiune și n-o permite. Pentru asta vă voi aduce martori: îl cunoașteți pe frumosul Charmides, fiul lui Glaucon. Odată s-a întâmplat să-mi împărtășească planul că are de gând să se antreneze la alergare la Nemeea; exact când începuse să-mi spună că are de gând să se antreneze s-a produs vocea; atunci eu l-am oprit și i-am spus: „Pe când tu vorbeai mi s-a produs vocea daimonului. Nu te antrena!" „Poate, zise el, că ea arată că nu voi învinge. Dar chiar dacă nu voi învinge, tot îmi va fi de folos să mă antrenez în acel răstimp." A spus asta și s-a antrenat. Merită să-l întrebați ce i s-a tras de la acel antrenament. Iar dacă vreți, întrebați-l pe fratele lui Timarchos, pe Cleitomachos,[21] ce anume Timarchos i-a spus lui, când s-a dus drept spre moarte, [înfruntând daimonul][22], el, Timarchos, și cu Euathlos, alergătorul, care l-a primit pe Timarchos pus pe fugă. Vă va spune că i-a spus lui următoarele:

THEAGES Ce anume?

SOCRATE „Cleitomachos, zise, eu mă îndrept acum spre moarte, fiindcă n-am vrut să-l ascult pe Socrate." Ce voia să spună Timarchos vă voi lămuri: când Timarchos și cu Philemon, fiul lui Philodemonides, s-au ridicat de la un banchet să plece ca să-l ucidă pe Nicias, fiul lui Heroscamandros, numai ei doi cunoscând complotul, Timarchos, ridicându-se, mi-a spus: „Ce zici, Socrate? Beți voi /mai departe/; eu trebuie să plec undeva, dar mă întorc puțin mai târziu, dacă am noroc." Atunci mi s-a produs vocea și i-am zis: „Nu te ridica, căci mi s-a manifestat obișnuitul semn daimonic." El însă a insistat. Și, după un timp, iarăși a dat să plece, zicând: „O să plec, Socrate." Și iarăși s-a produs vocea și iarăși l-am silit să rămână.

A treia oară însă, vrând să plece pe ascuns de mine, s-a ridicat fără să-mi mai spună ceva, ci pe ascuns, luând aminte ca eu să fiu atent la altceva. Și astfel a plecat și a făptuit lucrurile de pe urma cărora acum merge la moarte. De asta i-a spus fratelui său ceea ce și eu vă spun, că merge la moarte, fiindcă nu m-a ascultat. De asemenea, voi puteți să-i auziți pe mulți despre cele petrecute în Sicilia[23],
d lucruri pe care eu le-am prezis privitoare la dezastrul armatei. Pe cei care cunosc întâmplările trecute puteți să-i ascultați, iar în prezent se poate pune la probă dacă semnul /daimonic/ spune ceva cu sens: căci mi s-a produs semnul la plecarea armatei frumosului Sannion; împreună cu Thrasyllos se duce într-o expediție militară drept spre Efes și Ionia. Eu cred că el fie va muri, fie vreun necaz îl va lovi împreună cu celălalt și, în general, mă tem mult pentru soarta restului armatei.[24]

Toate astea ți le-am spus fiindcă această putere a daimonului
e are efect și asupra celor din societatea mea, cei care își petrec timpul cu mine. Multora li se împotrivește și acestora nu-i cu putință să le fie de folos să-și petreacă timpul cu mine, astfel încât eu nu pot să-i iau în societatea mea. În cazul altora nu se împotrivește /să fiu cu ei/, însă, deși ei stau în societatea mea, n-au parte de folos. Cât despre cei cărora puterea daimonică le favorizează asocierea cu mine, aceștia sunt cei despre care și tu ai auzit. Căci ei progresează repede de îndată. Iar dintre aceștia care progresează unii rămân
130 a constanți și păstrează statornic folosul. Mulți însă, câtă vreme stau cu mine, fac progrese admirabile, dar atunci când se îndepărtează de mine, din nou nu mai au nimic deosebit față de un oarecare. Asta a pățit cândva Aristide, fiul lui Lysimachos, fiul lui Aristide. Fiind în societatea mea, progresase mult în puțin timp. Însă, din cauza unei campanii militare, plecase pe mare. Când a revenit l-a aflat în societatea mea pe Tucidide, fiul lui Melesias, fiul lui Tucidide.[25]
b Or, Tucidide, în ziua de dinainte, spusese câteva vorbe aspre despre mine. Văzându-mă deci Aristide, după ce m-a salutat și am vorbit diverse, mi-a zis: „Socrate, aud că Tucidide face pe grozavul și pe supăratul față de tine, ca și când ar fi ceva de capul lui." „Așa este", zic eu. „Nu știe, zice, ce sclav era înainte de a sta cu tine?"[26] „Se

pare că nu, pe zei", spun eu. „Eu însumi, Socrate, sunt într-o condiție de tot râsul", zice el. „De ce?" „Fiindcă, înainte de a mă îm- c
barca, eram în stare să discut cu orice om și nu mă prezentam mai rău decât nici unul în dezbatere, încât umblam după societatea oamenilor celor mai deosebiți. Acum însă, pe dos: fug dacă am impresia că cineva are învățătură, în așa măsură mi-e rușine de inferioritatea mea."

„Oare, întreb eu, puterea asta te-a părăsit brusc, sau încet-încet?" „Încet-încet." „Dar pe când o aveai, zic eu, oare o aveai în timp ce d
învățai ceva de la mine, ori în alt fel?" „Am să-ți spun, Socrate, ceva de necrezut, pe zei, zice el, dar adevărat. N-am învățat de la tine nimic niciodată, așa după cum tu știi. Însă făceam progrese când eram cu tine, fie și dacă eram în aceeași locuință, dar nu în aceeași cameră. Dar mai mult /progresam/ când eram în aceeași cameră și cred că, atunci când, fiind în aceeași cameră, tu vorbeai și eu te priveam, /progresam/ mai mult decât atunci când mă uitam în altă parte; și cel mai mult și mai bine progresam când stăteam culcat e
alături de tine și te atingeam.[27] Acum însă, încheie el, toată această stare a pierit."

Asta înseamnă, Theages, asocierea cu mine. Dacă va fi pe plac Zeului, vei progresa mult și repede, dacă nu, nu. Gândește-te deci dacă nu-i mai sigur pentru tine să capeți învățătură de la cei stăpâni peste folosul pe care-l oferă oamenilor, decât să primești de la mine ceea ce-i supus norocului.

THEAGES Iată ce cred că noi trebuie să facem: trebuie ca, stând 131 a
împreună unul cu altul, să-l punem la încercare pe acel daimon. Iar dacă ne va îngădui, e foarte bine. Dacă nu, atunci îndată ne vom consulta despre ce-i de făcut – fie mă voi asocia altuia, fie voi încerca să-i schimb daimonului opinia prin rugăciuni, jertfe și orice altceva vor indica prezicătorii.

DEMODOCOS Nu mai veni cu piedici în calea tânărului, Socrate! Theages zice bine ce zice.

SOCRATE Dacă credeți că așa trebuie procedat, așa să facem.

LYSIS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

1. Despre *Lysis* Constantin Noica scria, poate cu dreptate, că „pare cel mai semnificativ pentru platonism dintre dialogurile de tinerețe" (PO, 2, 165). Într-adevăr, interpreții care au utilizat analiza stilometrică, precum H. von Arnim, l-au plasat în grupul timpuriu, deși printre ultimele dialoguri din acest grup. Oricum, influența și importanța lui sunt de netăgăduit: Paul Friedländer îl vede deopotrivă anunțând, sub raportul conținutului, *Banchetul*, dar și legat, în special prin scenografie, de dialogurile mai timpurii, mai ales de *Charmides* (FRIEDLÄNDER, 501). Pe de altă parte, așa cum observă A.W. Price (PRICE, 1), Aristotel „a luat dialogul *Lysis* drept punctul său de plecare" în discuția despre prietenie din cele două *Etici* (Nicomahică și Eudemică).

Indiferent de datarea exactă, cred că, odată cu *Lysis*, patru teme fundamentale (întrețesute, de altfel) se afirmă explicit și autoritar în opera lui Platon: 1) Mai întâi tema „intermediarului" (ceea ce nu-i nici bun, nici rău), pe care sub diferite aspecte o vom regăsi, de exemplu, în *Banchetul* (Eros, daimonul situat între zei și oameni), în *Menon* (uitarea și reamintirea, situate între ignoranță și cunoaștere), în *Republica* (opinia, situată între ignoranță și știință, entitățile matematice, situate între dialectică și opinie, *thymós*-ul, partea

intermediară a sufletului, situată între raţional şi impuls instinctual), în *Timaios* (sufletul, intermediar între forme şi lucrurile senzoriale). 2) Apoi întâlnim pentru prima dată tema „primului în sine" – aici „primul prieten", cel care nu mai este prieten în vederea a altceva, ci este scop final – temă care trimite direct la „doctrina formelor" transcendente din *Banchetul*, *Phaidon*, *Republica*, *Timaios*. 3) Pentru întâia dată întâlnim o discuţie de fond, fie şi limitată şi aparent sofistică, asupra binelui şi răului în sine, discuţie din care măcar un principiu rezultă clar – acela al caracterului absolut al binelui, care nu are nevoie de nimic altceva pentru a exista. Problema binelui şi a răului va fi reluată în *Republica*, *Theaitetos*, *Timaios*, *Philebos*, *Legile*. 4) Platon face o distincţie esenţială (deşi aici nu întotdeauna clară) între ceea ce Aristotel va denumi mai târziu „cauza eficientă" şi „cauza finală": cel care nu-i nici bun, nici rău îşi caută un prieten şi-l iubeşte *din cauza prezenţei* răului şi *în vederea* obţinerii binelui. Distincţia dintre cele două cauzalităţi – dintre *din cauza* şi *în vederea* – va reapărea în *Phaidon* şi în *Timaios* (Universul are drept cauză eficientă Demiurgul şi drept cauză finală binele) şi, evident, va domina ulterior filozofia aristotelică.

2. Ca şi în *Charmides*, şi în acest dialog narat de Socrate avem o scenografie pitorească, având drept cadru o palestră, unde se întâlnesc şi se exersează băieţii, adolescenţii şi tinerii.[1] Socrate conversează despre prietenie cu doi băieţi dezgheţaţi de doisprezece-treisprezece ani, Lysis şi Menexenos, buni prieteni între ei, dar mai înainte, în chip de preambul, discută şi despre dragoste cu doi adolescenţi, Hippothales şi Ctesippos, dintre care primul, îndrăgostit de Lysis, îi face acestuia o curte aparent fără speranţă. Distribuţia pe două grupe a celor patru interlocutori o aminteşte pe cea din *Laches*, chiar dacă aici relaţiile dintre cei patru sunt diferite.

Discutând despre prietenie cu cei doi buni prieteni, Lysis şi Hippothales, Socrate vrea să ştie de ce sunt ei prieteni, cum poate ajunge cineva prieten cu altcineva şi, de aici, ce este în definitiv

1. NAILS, 392 plasează desfăşurarea întâlnirii în jurul anului 409.

„prietenul" și față de cine sau ce anume. Or, se va vedea și în acest dialog, ca și alte dăți, că a poseda o anumită virtute nu te face automat apt s-o definești, s-o explici altuia și cu atât mai puțin să-l faci și pe altul s-o dețină. Ne este extrem de dificil să înțelegem ce suntem și de ce suntem așa cum suntem.

Ca și în alte dialoguri, pe măsură ce Socrate trece de la un interlocutor la altul, dialogul devine mai profund. După ce, printr-o discuție cu Lysis, Socrate îl învață indirect pe Hippothales cum trebuie să vorbească cu un iubit, fără să-l flateze și să-i exalte orgoliul, filozoful cercetează cu Menexenos mai întâi cine este prieten: cel care iubește (indiferent de sentimentul celui iubit), cel care este iubit (indiferent de sentimentul celui care îl iubește), sau ambii, când sunt legați printr-o iubire reciprocă. Ca orice exclusivism, fiecare posibilitate este invalidată de destule cazuri particulare. Se trece apoi la un alt nivel al discuției, de data aceasta din nou cu Lysis: sunt prieteni între ei numai cei care se aseamănă, sau numai cei care sunt opuși unul altuia? Ambele ipoteze cad și se ajunge la teza principală la care m-am referit: cel care nu-i nici rău, nici bun e prieten cu un altul din cauza răului prezent și în vederea binelui, la care aspiră. Ipoteza contrafactuală a dispariției răului, introdusă pe neașteptate[1], conduce însă la o nouă ipoteză: temeiul prieteniei și iubirii îl constituie nevoia de a compensa o lipsă; or, îți lipsește ceea ce-ți aparține, dar această teză pare să trimită la teze respinse mai înainte, astfel încât cine sunt prieteni cu cine rămâne neclar.

Desigur, Socrate se lamentează că, deși el și cei doi băieți se consideră prieteni unii cu alții, nu au reușit să lămurească *ce este prietenul*. Spre deosebire totuși de alte situații canonice în dialogurile timpurii (*Hippias I* și *II*, *Laches*, *Charmides*, *Euthyphron*, *Protagoras*), aici dialogul se încheie fără soluție numai din motive exterioare: în momentul când Socrate voia să ducă dialogul pe o treaptă mai înaltă, reluându-l cu un adult dintre cei de față, Lysis și Menexenos

1. „N-ar fi fost firesc ca dialogul să se sfârșească aici? Ar fi fost firesc, dacă Platon n-ar fi consimțit să ridice crize în propria sa gândire", scrie C. Noica (PO, 2, 196).

sunt chemați imperativ de supraveghetorii lor, prezentați ca niște „spirite rele" (*daímones tines*): băieții pleacă și adunarea se destramă. Pare a fi o clară sugestie a lui Platon că dialogul, întrerupt un moment, va continua neapărat în alte condiții și cu parteneri maturi, care dispun singuri de timpul și viața lor. Mai mult ca oricând în dialogurile timpurii am primit indicația transparentă că cercetarea se va relua. Drumul a fost blocat numai accidental, astfel încât promisiunea unei dezlegări plutește în aer. Cititorul e astfel încurajat să treacă mai departe, la dialogurile maturității.

3. *Phílos*, *-e*, *-on*, termenul-cheie din acest dialog, este un adjectiv care poate deveni oricând substantiv. Însoțit de articolul neutru, inexistent în românește, *tò phílon* – „prietenul" – este aproape intraductibil, indicând o relație mai generală și mai abstractă, care poate fi nu numai între persoane, dar și între persoane și lucruri, sau chiar numai lucruri ori forțe naturale. Evantaiul relațiilor descrise de *phílon* sau *philía* mergea de la o relație pasională la tandrețea dintre membrii familiei și până la relația de reciprocitate interesată între colegi și amici.[1] S-ar putea, poate, traduce prin „prietenie", „atracție"[2]; totuși, prefer o traducere mai exactă, chiar dacă mai stranie în românește. (La fel a procedat și Alexandru Cizek, PO, 2.) De aici rezultă și expresia *tò próton phílon*, „primul prieten", „prietenul autentic" (219d–220a), adică acel ceva, binele, spre care tind toate prieteniile în ultimă instanță, dar care, el însuși, nu mai tinde spre nimic altceva, fiind capăt de drum.

Pe de altă parte, *phílos* are un sens dublu, putând fi luat fie activ – „cel care iubește" pe un altul – și atunci se construiește cu genitivul obiectului respectiv, dar și pasiv – „cel care este iubit" de altul – și atunci construcția normală este cu dativul. De aici rezultă și dificultățile de definiție din dialog. Traducerea prin „prietenie" falsifică întrucâtva această ambiguitate.

1. PRICE, 11.

2. L. Robin (POR, 1) traduce prin *amitié*, iar pentru *tò próton phílon* are *l'objet premier de l'amitié*.

În sfârșit, de la *phîlos* se obține verbul *philéo*, care poate avea sau nu un sens erotic, fiind în ultimul sens aproape sinonim cu *eráo*. În românește nu avem un verb derivat de la „prieten"

4. Lysis din Aixone, fiul lui Democrates, un adolescent la data prezumtivă a dialogului (409), provenea dintr-o familie foarte cunoscută și bogată. S-au găsit mai multe inscripții purtându-i numele, printre care cea mai importantă este chiar piatra sa de mormânt, descoperită în 1974. A fost probabil bine cunoscut de Platon (NAILS, 320). Menexenos, fiul lui Demophon, reapare ca vorbitor, ceva mai în vârstă, și în dialogul *Menexenos*. În *Phaidon* este menționat printre cei care au asistat la moartea lui Socrate, de unde deducem că devenise un însoțitor al acestuia. Despre Hippothales, tânărul îndrăgostit de Lysis și fiul lui Hieronymos, nu se știu alte lucruri. Ctesippos, văr cu Menexenos, reapare ca vorbitor în *Euthydemos* și este menționat în *Phaidon* printre cei prezenți la moartea lui Socrate.

LYSIS

[SAU DESPRE PRIETEN; DIALOG MAIEUTIC]

SOCRATE HIPPOTHALES CTESIPPOS MENEXENOS LYSIS

I

203 a SOCRATE Mă duceam dinspre Academie direct către Liceu, pe drumul din afara zidului, chiar pe sub zid.[1] Când am ajuns la mica poartă, pe unde-i izvorul lui Panops, am dat peste Hippothales, fiul lui Hieronymos, peste Ctesippos din Paianeea și peste alți tineri stând împreună cu aceștia. Și, văzându-mă, Hippothales m-a abordat, zicându-mi:

„Încotro te duci, Socrate, și de unde vii?

b „De la Academie și mă duc drept la Liceu."

„Vino încoace la noi, zice. Nu te abați pe aici? Merită."

„Încotro bați, zic, și la care «voi» te referi?"

„Vino încoace", spune, și îmi arată vizavi de zid un fel de incintă cu o poartă deschisă: „Ne petrecem timpul aici și noi, și alții, mulți și frumoși."

204 a „Ce-i asta și în ce fel vă petreceți timpul?"

„E o palestră recent construită. Cât despre petrecerea timpului, mare parte constă în discuții la care cu plăcere te-am face părtaș."

„Minunat ce faceți, zic. Aveți aici și un învățător?"

„Însoțitorul și admiratorul tău, Miccos."[2]

„Pe Zeus, omul nu-i fără calități, ci e un sofist capabil."

„Hai, urmează-mă, zice, ca să-i vezi pe cei care sunt aici!"

„Mai întâi, spun eu, mi-aș dori să aud pentru ce motiv să intru b
și cine-i *drăguțul*."[3]

„Fiecare dintre noi are un alt drăguț!"

„Dar al tău cine-i, Hippothales, pe asta zi-mi-o!"

La întrebarea asta, el roșește. Iar eu zic:

„Fecior al lui Hieronymos, Hippothales, nu-mi mai spune dacă iubești sau nu! Căci știu nu numai că iubești, dar și că ești înaintat în iubire. În alte privințe sunt netrebnic și nefolositor, însă asta c
mi-e dat de Zeu, să fiu iute în stare să recunosc pe cel care iubește și pe cel iubit."[4]

Auzindu-mă, Hippothales a roșit și mai mult. Dar a intervenit Ctesippos:

„Elegant din partea ta că roșești, Hippothales, și că te temi să-i spui lui Socrate numele iubitului. Însă, dacă Socrate ar petrece chiar și puțin timp cu tine, va fi copleșit să te audă vorbind adesea despre el. Nouă deja ne-a asurzit și ne-a umplut urechile cu Lysis al lui; d
iar dacă ar mai și bea puțin, avem șansa ca până și treziți din somn să ni se pară că auzim numele lui Lysis. Și lucrurile pe care ni le povestește /despre el/, deși sunt grozave, nu-s chiar așa de grozave în fapt; însă-i de rău, când se apucă să ne inunde cu poemele și prozele sale. Și cel mai tare-i când cântă pentru iubitul lui cu o minunăție de voce, pe care trebuie noi s-o îndurăm. Iar acum, la întrebarea ta, na poftim, roșește!"

„Lysis, zic, pare-se că e tânăr. Dovadă că nu mi-e cunoscut numele lui." e

„Lumea, spune, nu-i rostește încă prea mult numele, ci îi zice după numele tatălui, fiindcă tatăl lui e foarte cunoscut. Altminteri, sunt sigur că nu-ți este deloc necunoscută înfățișarea băiatului. E destul ca fie și numai după ea să-l recunoști."

„Atunci, zic, cine-i e tatăl?!"

„E fiul cel mai vârstnic al lui Democrates din Aixone."

„Bravo, Hippothales, ți-ai aflat o iubire nobilă și sclipitoare întru totul! Haide, arată-mi și mie ceea ce le-ai arătat celor de față, ca să aflu dacă știi ce-i dator să spună un îndrăgostit despre iubit în fața 205 a
lui și în fața celorlalți."

„Oare dai greutate vreunui cuvânt, Socrate, dintre cele spuse de Ctesippos?" zice Hippothales.

„Negi deci că ești îndrăgostit de băiatul despre care vorbește Ctesippos?" întreb.

„Nu neg asta, ci neg că aș compune versuri și proză[5] pentru iubit."

„Sănătos nu-i, sare Ctesippos, ci îndrugă verzi și uscate ca un nebun!"

Spun eu: „Dragă Hippothales, nu versurile sau cântecele tale
b vreau să le aud, dacă ai compus ceva pentru băiat, ci cumva conținutul lor, pentru ca să știu cum te raportezi la iubitul tău."

„Să-ți spună asta Ctesippos! Sigur cunoaște și ține minte foarte exact spusele mele, dacă-i adevărat, cum spune, că a ajuns năuc din cauză că mă ascultă."

„Pe zei, face Ctesippos, și încă ce! Chiar e de râs, Socrate. Căci cum să nu fie de tot râsul ca, fiind îndrăgostit și dând băiatului atenție mai mult decât oricui, să n-ai a-i spune nimic personal[6],
c care să nu poată fi zis de orice copil? Și în schimb să compui și să spui tot ceea ce întreaga cetate recită despre Democrates și despre Lysis, bunicul copilului, și despre toți strămoșii lui referitor la bogății, la hergheliile pe care le creșteau, la victoriile de la Delfi, de la Istmice, de la Nemeene, la curse de cvadrige și de armăsari; ba să vorbești și despre lucruri încă și mai învechite! Chiar alaltăieri a vorbit într-un poem despre ospitalitatea față de Heracle, cum că strămoșul lor l-a primit ca oaspete pe Heracle, fiind el înrudit cu
d Heracle, deoarece se trăgea și el din Zeus și din fiica întemeietorului demei – sunt lucruri pe care le povestesc babele, ca și pe multe altele de acest fel, Socrate. Asta e ceea ce omul ăsta spune și recită, silindu-ne și pe noi să-l ascultăm."[7]

După ce l-am ascultat, spun:

„Vrednic de râs ce ești, Hippothales! Îți faci și îți reciți ție însuți un elogiu, înainte de a învinge?"

„Nici nu-mi fac, nici nu-mi cânt mie însumi un elogiu, Socrate!"

„Nu crezi că nu-l faci", zic.

„Cum este, de fapt?"

„Aceste cântece merg pe de-a întregul în direcția ta. Căci dacă-l e
vei cuceri pe iubit, care ar fi așa cum spui, vorbele și cântecele tale îți
vor fi podoabă și, cu adevărat, vor reprezenta o laudă pentru tine,
învingătorul, fiindcă ai făcut cucerirea unui asemenea iubit. Dacă
însă el te va părăsi, cu cât osanalele tale la adresa iubitului vor fi
mai mari, cu atât vei apărea mai de râs, deoarece ești lipsit de un
iubit atât de nobil și frumos. Oricine e înțelept în materie de iubire, 206 a
dragul meu, nu-l va lăuda pe iubit înainte de a-l cuceri, temându-se
de felul în care vor evolua lucrurile. Și, pe de altă parte, când cineva
îi laudă și îi tămâiază pe băieții frumoși, aceștia se umplu de mân-
drie și înfumurare. Nu crezi asta?"[8]

„Ba da", zice.

„Dar nu devin ei cu atât mai greu de cucerit, cu cât vor fi mai
înfumurați?"

„Probabil."

„Ce fel de vânător crezi că e acela care își sperie prada când
vânează și o face mai greu de prins?"

„Un prost vânător, clar."

„Atunci e o mare lipsă de cultură să nu-l farmeci pe iubit prin b
cântece și prin cuvântări, ci să-l sălbăticești. Nu-i așa?"

„Cred că da."

„Bagă de seamă, Hippothales, să nu te faci vinovat de toate
astea înaintea celor de față din cauza poemelor tale! Oricum, eu
cred că tu nu vei fi de acord că un om care compune versuri cu
care-și dăunează lui însuși poate fi un poet bun, tocmai deoarece
e dăunător lui însuși."

„Nu, pe Zeus, zice! Ar fi și o mare absurditate. Dar de asta te și
consult, Socrate; dacă știi vreo soluție, sfătuiește-mă prin ce fel de c
cuvântare sau faptă s-ar putea ajunge să fii îndrăgit de iubit."

„Nu-i ușor de spus", spun eu. „Dar dacă l-ai determina să stea de
vorbă cu mine, poate aș reuși să-ți arăt cum trebuie discutat cu el,
în loc să-i reciți și să-i cânți odele despre care vorbesc amicii tăi."[9]

„Asta-i ușor", spune. „Dacă vei intra împreună cu Ctesippos și
te vei așeza la discuții, cred că și el se va apropia de tine, fiindcă e
foarte amator să asculte, Socrate. Pe de altă parte, așa cum e obiceiul d

de sărbătoarea lui Hermes[10], sunt împreună în același loc tineri și băieți. Așadar el se va apropia din proprie inițiativă. Iar dacă nu, se cunoaște bine cu Ctesippos mulțumită vărului acestuia, Menexenos. Or, se întâmplă ca Lysis să fie cel mai bun amic cu Menexenos. Acesta îl va chema, în caz că băiatul nu se va apropia din proprie inițiativă."

„Asta-i ce avem de făcut", spun eu și, în același timp luându-l
e pe Ctesippos cu mine, intru în palestră. Ceilalți se iau după noi. Intrând, i-am observat acolo pe băieți, care aduceau sacrificii și, fiindcă slujba era aproape încheiată, jucau zaruri, fiind ei frumos împodobiți. Majoritatea jucau afară, în curte, unii însă, într-un colț, jucau alba-neagra cu multe piese, pe care le tot scoteau din coșulețe. Alții stăteau împrejurul acestora, la privit. Printre ei era și Lysis;
207 a stătea printre băieți și tineri cu o cunună pe cap, deosebit ca înfățișare, meritând reputația nu numai de a fi un băiat *bine*, dar și de a fi *bine-crescut*.[11] Mergând noi de partea cealaltă /a sălii/, ne așezăm – era liniște acolo – și stăm puțin de vorbă între noi. Lysis însă se tot întoarce și ne tot aruncă priviri; era limpede că dorea să ni se alăture. Dar o vreme nu s-a decis, sfiindu-se să vină de unul singur.
b Însă, după un timp, intră Menexenos, dinspre curte; și, de îndată ce mă vede pe mine și pe Ctesippos, vine și ni se așază alături. Lysis îl vede, îl urmează și se așază lângă Menexenos. Sosesc atunci și ceilalți, iar Hippothales, când vede că erau mulți care stăteau acolo, se pune în așa fel ca să se ascundă după ei, astfel încât – credea el – să nu fie văzut de Lysis, fiindcă se temea să nu-l supere. Și astfel stătea acolo și asculta.

II

Iar eu, uitându-mă la Menexenos, îl întreb:
„Fiu al lui Demophon, care dintre voi doi e mai în vârstă?"
„Avem o dispută pe tema asta", zice.
c „Ar putea fi în dispută și care dintre voi doi e mai nobil", zic.
„Așa este", zice.

„Și la fel și care dintre voi doi e mai frumos!"

Amândoi râd.[12]

„N-o să întreb, zic, cine din voi doi e mai bogat. Căci sunteți prieteni, nu-i așa?"

„Bineînțeles", aprobă ei.

„Or, se zice că «lucrurile prietenilor sunt comune»[13], încât prin avere nu vă deosebiți deloc, dacă spuneți adevărul despre prietenie."

Încuviințează.

După asta, tocmai ce mă apucasem să-i întreb care dintre ei era d
mai drept și care mai înțelept, când s-a apropiat cineva și l-a luat pe Menexenos, zicând că-l cheamă pedotribul. Cred că era vorba de un ritual. Menexenos a plecat, iar eu l-am întrebat pe Lysis:[14]

„Lysis, oare pe tine te iubesc mult tata și mama?"

„Foarte mult."

„Oare ei vor ca tu să fii cât mai fericit?" e

„Bineînțeles."

„Crezi că e fericit vreun om care e sclav și căruia nu-i e îngăduit să facă nimic din ceea ce-și dorește?"

„Pe Zeus, nu cred", spune.

„Prin urmare, dacă pe tine te iubesc tata și mama și doresc ca tu să fii fericit, e clar că ar trebui să caute să te facă fericit în orice chip?"

„Desigur", zice.

„Te lasă atunci să faci ce vrei și nici nu te ceartă, nici nu te opresc să faci ceea ce poftești?"

„Pe Zeus, Socrate, ba mă opresc chiar de la multe lucruri!"

„Ce vorbești?" zic eu. „Deși vor ca tu să fii fericit, te opresc să 208 a
faci ceea ce ai vrea? Spune-mi: dacă dorești să te urci pe unul dintre carele tatălui tău și să iei hățurile, când are loc o cursă, nu te vor lăsa, ci te vor opri?"

„Nu mă vor lăsa, cu siguranță."

„Dar pe cine îl vor lăsa?"

„Există un vizitiu care primește simbrie de la tata."

„Ce spui? Când doresc ceva în legătură cu caii, încredințează treaba mai curând unui simbriaș decât ție și, în plus, plătesc bani pentru asta?" b

„Cum altfel?"

„Dar oare îți încredințează ție să conduci căruța cu catâri, dacă ai vrea să iei biciul și să-i lovești cu el?"

„De unde și până unde să mă lase?"

„N-are voie nimeni să-i biciuiască?"

„Ba da, are voie catârgiul."

„Care e sclav, sau liber?"

„Sclav", zice.

„Se pare că părinții tăi pun mai mare preț pe un sclav decât pe
c tine, fiul lor; lui îi încredințează proprietatea lor, mai curând decât ție, și lui îi îngăduie să facă ce vrea, dar pe tine te opresc? Dar mai spune-mi ceva: pe tine te lasă să te conduci pe tine însuți, sau nici măcar asta nu-ți dau voie?"

„Cum să-mi dea voie?" zice.

„Dar cine te conduce?"

„Omul acesta, pedagogul", răspunde.

„Dar nu e un sclav?"

„Cum de nu? E un sclav al nostru."

„Dar e teribil ca un om liber să fie condus de un sclav! Și ce face acest pedagog când te conduce?"

„Mă duce la școală."

„Dar oare nu și aceia, învățătorii, te conduc?"

d „Ba cu totul."

„O mulțime de stăpâni îți pune ție tatăl tău de bunăvoie! Dar, când te întorci acasă la mama, oare ea îți dă voie să faci ce vrei, pentru ca să fii fericit, fie în legătură cu lâna, ori cu războiul de țesut, atunci când ea țese? Sau te oprește să te atingi fie de spatulă, fie de suveică, sau de oricare altă unealtă de țesătorie?"

e Râde: „Nu doar că mă oprește, Socrate, dar m-ar și bate, dacă m-aș atinge de ceva!"

„Heracle, exclam eu, nu cumva le-ai făcut vreun rău tatălui sau mamei tale?"

„O, nu!" zice.

„Atunci pentru ce îți interzic atât de strașnic să fii fericit și să faci ce vrei și te țin cât e ziua de lungă să fii sclavul cuiva și, într-un

cuvânt, să nu faci aproape nimic din ceea ce dorești? Pe cât se pare, rezultă că n-ai nici un folos, deși ai o mare avere, ci toți o conduc, 209 a
și nu tu; nici n-ai folos de pe urma corpului tău, deși este atât de nobil, ci pe el altul îl mână și îl îngrijește. Iar tu, Lysis, nu conduci pe nimeni și nici nu faci ce dorești!"

„Încă nu am vârsta, Socrate", zice.

„Mă tem că nu asta, fiu al lui Democrates, te împiedică, deoarece și tata, și mama îți încredințează totuși ceva important și nu așteaptă până ce ai avea vârsta. Căci, atunci când ei vor să li se citească sau să li se scrie ceva, pe tine, cred, primul din casă te însăr- b
cinează cu asta. Nu-i așa?"

„Întocmai!"

„Așadar aici ai voie să scrii cea dintâi literă pe care o vrei și cea de-a doua pe care o vrei. Și la fel ai voie și la citit. Iar când ai lua lira, cred, nici tata, nici mama nu te opresc să întinzi și să destinzi orice coardă dorești, nici s-o ciupești, sau s-o atingi cu plectrul. Sau te opresc?"

„Defel."

„Care să fie cauza, Lysis, că aici nu te opresc, în vreme ce în cazu- c
rile la care ne refeream adineaori te opresc?"

„Cred, spune, că aici am știință, în timp ce dincolo n-am."

„Bine, dragul meu! spun. Prin urmare, tatăl tău nu așteaptă să ai vârsta pentru a-ți încredința totul, ci în ziua în care va considera că ești mai bogat în știință decât el, în acea zi ți se va încredința pe sine și-ți va încredința și tot ce are."[15]

„Așa cred", spune el.

„Bun, zic. Dar n-ar fi aceeași regulă și pentru vecin, ca și pentru tatăl tău față de tine? Oare crezi că el îți va încredința să-i administrezi gospodăria, atunci când va considera că, în privința administra- d
ției, posezi mai multă știință decât el, sau își va lua el însuși această responsabilitate?"

„Cred că mi-o va încredința."

„Dar crezi că atenienii îți vor încredința treburile lor, dacă vor vedea că ai știință?"

„Da.

„Pe Zeus, dar Marele Rege? Oare crezi că fiului său, căruia îi
e revine domnia asupra Asiei, i-ar încredința să pună în supă acea carne fiartă pe care acela o dorește, mai curând decât nouă, dacă, sosind la el, i-am arăta că avem mai multă știință decât fiul său la pregătitul bucatelor?"

„Limpede că nouă ne va încredința asta."

„Iar pe el nu l-ar lăsa deloc să pună carnea în supă. Însă pe noi, chiar dacă am luat un pumn de sare, ne-ar lăsa să-l punem."

„Desigur."

„Dar dacă fiul său ar avea o boală de ochi, oare l-ar lăsa să-și tra-
210 a teze singur ochii, deși tatăl nu-l crede medic, sau l-ar împiedica?"

„L-ar împiedica."

„Însă dacă ar considera că noi suntem medici, chiar dacă am vrea să-i presărăm cenușă peste ochii deschiși, cred că nu ne-ar opri, socotind că avem știință."

„Adevărat."

„Oare și toate celelalte, în care îi vom apărea că suntem mai înțelepți decât el însuși sau decât fiul său, nu ni le va încredința mai curând nouă, decât să și le încredințeze sieși sau fiului său?"

„E necesar, Socrate", zice.

„Prin urmare, așa stau lucrurile, dragă Lysis. Treburile în care
b vom ajunge știutori ni le vor încredința toți, greci și barbari, bărbați și femei; vom face acolo orice am dori și nimeni de bunăvoie nu ne va sta în cale, ci noi vom deveni liberi acolo și îi vom conduce pe alții, iar lucrurile respective vor fi ale noastre. Căci vom avea câștig de pe urma lor. Dar la treburile unde nu vom avea pricepere nimeni nu ne va da voie să facem ceea ce credem, ci toți se
c vor opune pe cât pot, și nu numai străinii, ci și tatăl, și mama, și oricine ar fi încă și mai apropiat de noi decât ei. Iar în acele domenii noi vom fi supuși altora, iar lucrurile respective ne vor fi înstrăinate, căci nu vom avea nici un câștig de pe urma lor. Ești de acord că așa este?"[16]

„Sunt de acord."

„Dar oare îi vom fi prieteni cuiva și cineva ne va iubi pe noi acolo unde-i suntem nefolositori?"

„Nu, cu siguranță."

„Rezultă că nici tatăl tău pe tine, nici nimeni pe un altul nu-l iubește, în măsura în care ar fi inutil."[17]

„Se pare că nu", spune.

„Prin urmare, dacă vei deveni înțelept, copile, toți îți vor fi prie- d
teni și toți – apropiați. Căci /le/ vei fi util și bun /la ceva/. Dar dacă nu, nimeni, nici tatăl, nici mama, nici apropiații nu-ți vor fi prieteni. Însă, Lysis, ți-ai putea face gânduri mărețe despre tine în situațiile în care gândești defectuos?"[18]

„Cum aș putea?"

„Or, dacă tu ai nevoie de un învățător, înseamnă că gândești defectuos."

„Adevărat."

„În acest caz, tu nici nu-ți poți face gânduri mărețe despre tine, dacă încă gândești defectuos."

„Pe Zeus, Socrate, nu cred asta!"

III

Auzindu-l, îi arunc o privire lui Hippothales și puțin a lipsit să nu e
fac o gafă. Căci mi-a venit să-i spun: „Uite, Hippothales, cum trebuie să vorbești cu un iubit; să-l faci să fie mai umil și mai mic în pretenții, și nu cum procedezi tu, care îl faci să fie mai înfumurat și să-și dea aere. Văzându-l însă muncit și tulburat de cele spuse, mi-am amintit că voise să stea aproape, fără să fie observat de Lysis. Așadar, mă răzgândesc și mă reține. Tocmai atunci revine Menexe- 211 a
nos și se așază alături de Lysis, de unde se și ridicase. Cât despre Lysis, alintându-se copilărește, îmi spune pe ascuns de Menexenos:

„Ceea ce-mi spui mie, Socrate, spune-i și lui Menexenos!"

Zic eu: „Pe astea i le poți spune și tu singur, Lysis, fiindcă ai fost foarte atent."

„Am fost foarte atent."

„Încearcă atunci să ți le amintești cât mai bine, pentru ca să i le b
relatezi pe toate clar. Iar dacă uiți ceva, mă poți întreba din nou, cu prima ocazie când ai să mă întâlnești."

„Am să fac asta, Socrate, și încă mult! Însă acum spune-i altceva, pentru ca să ascult și eu, până când va fi momentul să plec acasă."

„Voi face asta, mai ales că tu mi-o ceri. Însă ai grijă să-mi vii într-ajutor, dacă Menexenos se va apuca să mă conteste. Sau nu știi că e un bun controversist?"[19]

„Ba da, pe Zeus, o știu foarte bine! De asta și vreau ca tu să discuți cu el."

c „Pentru ca să mă fac de râs?" spun eu.

„Deloc, ci pentru ca să-l pui la punct."

„Ce vorbești? Nu-i ușor, căci e foarte priceput, fiind discipolul lui Ctesippos. Or, Ctesippos însuși e de față, nu-l vezi?"

„Să nu-ți pese de nimeni, Socrate, ci haide, discută cu el."

„Trebuie s-o fac", zic.

În timp ce spuneam astea între noi, Ctesippos intervine:

„Ce fel de ospăț de cuvinte aveți voi doi acolo și nu ne faceți parte și nouă din el?"

d „Trebuie să vă facem parte și vouă, spun. Băiatul ăsta nu înțelege ceva din ceea ce eu zic, însă afirmă că Menexenos știe și-mi cere să-l întreb pe el."

„De ce nu-l întrebi deci?"

IV

„Am să-l întreb, zic. Răspunde-mi, Menexenos, la ceea ce te voi întreba: încă de copil mi se întâmplă, la fel ca oricui, să doresc ceva.
e Unul dorește să obțină cai, altul câini, altul aur, altul onoruri. Pe mine toate astea nu mă preocupă, însă am o mare iubire pentru obținerea de prieteni și mai curând aș dori să am un prieten bun decât cea mai bună prepeliță sau cocoș din lume, și chiar mai mult decât un cal sau un câine. Ba cred, pe Câine, că aș primi să dobândesc un bun camarad mult mai mult decât aurul lui Darius, mai mult decât pe Darius însuși. În asemenea măsură eu sunt un iubi-
212 a tor de prieteni! Or, sunt impresionat văzându-vă pe voi, pe tine și pe Lysis, fiindcă, deși sunteți atât de tineri, puteți să obțineți lucrul

ăsta repede și ușor; atât tu, Menexenos, l-ai dobândit pe el drept prieten într-atât de repede și bine, cât și el pe tine reciproc. Eu însă sunt într-atât de departe de această dobândire, încât nu știu în ce fel cineva devine prietenul altcuiva, ci tocmai asta vreau să te întreb pe tine, ca pe un expert în materie.

Spune-mi deci: dacă cineva iubește pe altcineva, care din doi e prietenul celuilalt: cel care iubește /e prietenul/ iubitului, sau cel b
iubit /e prietenul/ celui care iubește? Sau nu e nici o diferență?"[20]

„Nu cred că e vreo diferență", zice.

„Ce spui? Ambii devin prieteni unul altuia, dacă doar unul dintre ei îl iubește pe celălalt?"[21]

„Așa cred."

„Totuși nu e cu putință ca cel care iubește să nu fie /totuși/ iubit în reciprocitate de cel pe care îl iubește?"

„Ba da."

„Dar se poate și ca cel care iubește să fie urât? De exemplu, e ceea ce uneori cred îndrăgostiții că pățesc din partea drăguților[22]: Căci, deși îi iubesc oricât de mult pot, unii cred că nu sunt iubiți c
în reciprocitate, ba alții chiar că sunt urâți. Sau nu crezi că asta e adevărat?"

„Ba e foarte adevărat", spune.

„Într-un asemenea caz, unul iubește, celălalt e iubit?"

„Da."

„Care dintre ei e prietenul celuilalt? Cel care iubește e prietenul celui iubit, fie că el e iubit în reciprocitate, fie că e urât? Sau cel iubit e prietenul celui care îl iubește? Sau nici unul dintre ei nu e prietenul celuilalt, dacă ei nu se iubesc reciproc?"

„S-ar părea că așa stau lucrurile."

„Așadar, vezi lucrurile diferit de felul în care le vedeai înainte. Atunci ziceai că, dacă măcar unul dintre ei iubește, ambii sunt prieteni. Acum însă /afirmi/ că, dacă nu se iubesc amândoi reciproc, nici unul nu-i prieten." d

„Așa pare a fi."

„Prin urmare, nimeni care nu iubește în reciprocitate nu este prieten[23] pentru cel care-l iubește."

„Aparent, nu."

„Așadar, nu iubesc caii aceia pe care caii nu-i iubesc în reciprocitate, nici la fel nu iubesc prepelițele, nici câinii, nici vinul, nici nu iubesc gimnastica, ori înțelepciunea, dacă înțelepciunea nu-i iubește în reciprocitate.[24] Sau cumva fiecare le iubește pe astea,
e fără ca totuși să și le facă prietene? Și a fost un mincinos poetul care a spus:

Fericit omul ce-și face prieteni din copii, din cai cu copita nedespicată,
Din câini zăvozi și din oaspetele venit de pe-alte meleaguri?"[25]

„Nu mi se pare că a fost mincinos", zice.

„Ci crezi că spune adevărul?"

„Da."

„Așadar, cel care-i iubit e prieten pentru cel care-l iubește, indiferent dacă cel dintâi îl iubește sau îl urăște pe celălalt, dragă Menexenos. De exemplu, unii copii abia născuți nu-i iubesc încă pe
213 a părinți, alții chiar îi urăsc, când sunt pedepsiți de mamă sau tată, totuși, chiar așa, urându-i, ei rămân chiar în acel moment cei mai dragi prieteni pentru părinți."

„Cred că așa stau lucrurile."

„De aici rezultă că nu cel care iubește e prieten, ci cel care e iubit."

„Verosimil."

„Și cel care e urât este, deci, dușman, și nu cel care urăște."

„Pare-se."

„Mulți sunt iubiți de către dușmani și sunt urâți de către prieteni. Și ei sunt prieteni pentru dușmani, iar pentru prieteni sunt
b dușmani, dacă prieten este cel care e iubit, și nu cel care iubește. Și totuși e o mare absurditate, ba chiar o imposibilitate, drag prieten, ca /cineva/ să fie dușman pentru prieten și prieten pentru dușman!"

„Cred că ai dreptate, Socrate."

„Atunci, dacă asta e imposibil, cel care iubește va fi prietenul celui care e iubit."[26]

„Pare-se."

„Respectiv, cel care urăște va fi dușmanul celui care e urât."

„Necesar."

„Atunci se va întâmpla să fim în mod necesar de acord cu aceleași lucruri ca mai înainte: de multe ori există prieten al neprietenului, adesea chiar și al dușmanului, atunci când cineva îl iubește pe acela care nu-l iubește /în schimb/, sau îl urăște pe cine-l iubește /în schimb/. Iar adesea există dușman al nedușmanului, sau chiar al prietenului, când cineva fie îl urăște pe cine nu-l urăște /în schimb/, fie îl urăște chiar pe acela care-l iubește /în schimb/." c

„Se poate."

„Cum să ne descurcăm, spun eu, dacă nici cei care iubesc nu vor fi prieteni, nici cei care sunt iubiți și nici cei care iubesc și sunt iubiți /în reciprocitate/? Vom afirma că, în afară de aceștia, mai sunt și alții care își pot deveni reciproc prieteni?"[27]

„Pe Zeus, Socrate, sunt cu totul încurcat!" spune el. d

V

„Cumva, Menexenos, n-am cercetat corect mai înainte?"

„Cred că nu, Socrate", intervine Lysis, roșind în același timp. Mi s-a părut că lăsase să-i scape vorba involuntar, fiindcă fusese foarte concentrat asupra spuselor. Era clar că așa făcuse pe când asculta."

Vrând eu să-i dau pace lui Menexenos și bucurându-mă de interesul băiatului pentru filozofie, îmi schimb partenerul și mă adresez lui Lysis spunând: e

„Cred că ai dreptate, Lysis: dacă am fi cercetat corect, n-am fi rătăcit în acest fel. Așa nu vom mai putea înainta, căci cercetarea mi se pare că seamănă cu un drum dificil. Pe unde însă am fost mânați, pe acolo cred că trebuie să mergem, cercetând pe urma poeților. Căci ei ne sunt ca niște părinți ai înțelepciunii și călăuze.[28] 214 a Ei deci vorbesc explicând bine cum e cu prietenii, care se întâmplă să existe. Ei spun că zeul însuși îi face pe ei prieteni, purtându-i pe unii spre alții. Vorbesc în felul următor cumva, cred: «Zeul mereu

b îl poartă pe om către cel care-i seamănă»[29] și îi face să se cunoască. Sau n-ai întâlnit aceste versuri?"

„Ba da", zice.

„Ai întâlnit cumva și că lucrările celor mai înțelepți spun aceste lucruri, anume că e necesar ca asemănătorul să fie prieten cu asemănătorul? Sunt aceștia cei care discută și scriu despre natură și despre univers."[30]

„E adevărat ce spui."

„Oare vorbesc bine?"

„Poate", spune.

„Poate, zic eu, pe jumătate bine, poate pe de-a întregul, doar că eu nu pricep. Căci mi se pare că cineva rău cu cât s-ar apropia mai
c mult de altcineva rău și ar avea mai mult de-a face cu el, cu atât mai dușman i-ar deveni. Căci face rău și e imposibil ca cei care fac rău și cei cărora li se face rău să fie prieteni. Nu-i așa?"

„Ba da."

„Prin urmare, jumătate din spusă nu-i adevărată, dacă cei răi sunt asemănători între ei."

„Adevărat."

„Eu cred că acei înțelepți spun că cei buni sunt asemănători între ei și prieteni, în timp ce oamenii răi, așa cum se și zice despre
d ei, nu seamănă niciodată nici măcar cu ei înșiși, ci sunt capricioși și instabili.[31] Iar ceea ce-i neasemenea cu sine și diferit de sine anevoie ar putea fi asemenea și prieten cu un altul. Sau nu crezi că-i așa?"

„Cred că da."

„Prin urmare asta spun în mod enigmatic, cred, prietene, cei care afirmă că asemănătorul e prieten cu asemănătorul, și anume că numai cel bun e prieten cu cel bun, dar că cel rău nu ajunge la prietenia adevărată niciodată, nici cu cel bun, nici cu cel rău. De acord?"

Încuviințează.

e „Putem, așadar, spune cine sunt prietenii. Căci argumentul ne arată că sunt prieteni cei care ar fi buni."

„Așa mi se pare întru totul", zice.

„Și mie, zic. Totuși e un punct care mă deranjează aici; urmărește, pe Zeus, să vedem ce bănuială am: asemănătorul e prieten cu asemănătorul în măsura în care îi este asemănător și în măsura în care e folositor acest om unui astfel de om? Sau, mai curând, să spunem în felul următor: ce folos sau ce pagubă ar putea produce orice ins asemănător pentru orice alt ins asemănător, folos și pagubă care nu s-ar răsfrânge și asupra sieși? Cum ar putea prietenii să-și 215 a
fie dragi unii altora, dacă nu s-ar ajuta unii pe alții? Se poate?"

„Ar fi imposibil."

„Și cel care nu-i îndrăgit cum poate fi prieten?"

„În nici un chip."

„Or, nu asemănătorul e prieten cu asemănătorul, ci cel bun e prieten cu cel bun, în măsura în care e bun, nu în măsura în care e asemănător?"

„Probabil."

„De acord, dar cel bun, în măsura în care e bun, nu-i suficient sieși?"

„Da"

„Iar cel suficient, în limitele suficienței sale, nu are nevoie de b
nimeni."

„Așa este."

„Dar cel care nu are nevoie de altceva nici n-ar putea avea drag de ceva."

„N-ar putea."

„Or, cel care n-ar avea drag de ceva nici n-ar putea iubi."[32]

„Nu."

„Iar cel care nu iubește nu e prieten."

„Se pare că nu."

„Atunci în ce fel, în principiu, cei buni vor fi prieteni cu cei buni, dacă nici când sunt departe nu duc dorul unii de alții – căci își sunt suficienți, deși sunt separați –, nici când sunt de față nu au nevoie unii de alții? Ce mijloc avem ca unii ca aceștia să se prețuiască mult unii pe alții?"

„Nici un mijloc n-avem", zice. c

„Însă n-ar putea fi prieteni cei care nu se prețuiesc mult unii pe alții!"

„Adevărat."

VI

„Uite-te, Lysis, pe unde greșim. Nu cumva ne înșelăm cu totul?"

„Cum așa?", spune.

„Am auzit cândva pe cineva[33] spunând – și abia acum îmi aduc aminte – că cei buni sunt cei mai mari dușmani ai celor buni. Și l-a adus și pe Hesiod drept martor, spunând:

Olarul se-urăște cu olarul, cântărețul cu cântărețul,
Cerșetorul cu cerșetorul...[34]

d Și în toate celelalte privințe spunea că e necesar ca cei mai asemănători să se umple de invidie, de ambiție și de ură unii față de alții, în schimb cei mai neasemănători să se umple de prietenie. Căci săracul e nevoit să fie prieten cu bogatul și slabul cu cel puternic în vederea unui ajutor, iar cel care suferă să fie prieten cu medicul. Și orice neștiutor trebuie să-l îndrăgească și să-l iubească pe știutor. Și omul mai adăuga la argument, făcându-l încă mai impozant, și spunea că e în afară de putință ca asemănătorul să fie prieten asemă-
e nătorului; în schimb, chiar opusul ar fi în situația /de asemănare/. Căci în măsura maximă opusul este prietenul celui care i se opune cel mai mult. Într-adevăr, dorința fiecăruia e pentru cel de acest fel, și nu pentru cel asemenea: uscatul dorește umedul, recele – caldul, acrul – dulcele, ascuțitul – teșitul, iar golul – umplerea, plinul – golirea. Și multe altele se petrec potrivit aceleiași legi. Căci opusul este hrană pentru opus, în vreme ce asemănătorul nu s-ar putea
216 a deloc satisface din asemănător. Așadar, prietene, a părut subtil omul care vorbea astfel, căci vorbea cu miez. Voi ce credeți?"

„Pare că vorbește bine, cel puțin când auzi asta", zice Menexenos.

„Să spunem deci că opusul este cel mai prieten opusului?"

„Desigur."

„Dar n u e straniu, Menexenos? Oare nu ne vor călca în picioare cu bucurie acei preaînțelepți inși, specialiștii în *antilogii*[35], și ne vor întreba dacă nu-s cel mai opuse ura și iubirea? Ce le vom răspunde? b
Nu cumva e necesar să fim de acord că au dreptate?"

„Necesar."

„«Atunci, vor spune, oare dușmanul e prieten prietenului sau prietenul e prieten dușmanului?»"

„Nici una, nici alta."

„«Dar oare dreptul e prieten cu nedreptul sau cumintele – cu desfrânatul sau bunul – cu răul?»"

„Nu mi se pare că așa stau lucrurile."

„Și totuși, zic eu, dacă ceva e prieten cu altceva decât el în virtutea opoziției, e necesar ca și astea să fie prietene între ele."

„Necesar."

„Așadar, nici asemănătorul nu-i prieten asemănătorului, nici opusul – opusului."

„Se pare că nu."

VII

„Mai departe să cercetăm și lucrul următor, ca să nu ne scape încă c
și mai mult cine-i prietenul: cu adevărat nu-i nimic din ceea ce am spus, ci e ceva nici bun, nici rău, care devine cumva prieten al binelui."

„Ce tot spui?"

„Pe Zeus, nu știu, ci eu însumi sunt în fapt amețit de fundăturile unde conduce discuția; se poate să se întâmple potrivit vechiului proverb, anume că «prieten e frumosul». Căci acesta pare a fi ceva moale, neted și alunecos; de asta pesemne ne și scapă lesne din mâini d
și se scufundă dinaintea noastră, fiind așa cum este. Căci afirm că binele este frumos. Nu crezi?"

„Ba da.

„Atunci prezic că prieten cu frumosul și binele este ceea ce nu-i nici bun, nici rău.[36] Ascultă motivele pentru care fac această pre-

dicție: Am impresia că există trei genuri cumva, binele, răul și ceea ce nu-i nici bun, nici rău. Tu ce crezi?"

e „Și eu cred astfel", zice.

„Și nici binele, nici răul nu sunt prietene pentru bine, respectiv pentru rău, nici binele și răul nu-s prietene între ele, pentru că raționamentul de dinainte nu o permite. Rămâne însă, dacă ceva e prieten cu altceva, ca ceea ce nu-i nici bun, nici rău să fie prieten fie al binelui, fie al altcuiva de felul în care-i binele. Căci n-ar putea fi prieten cu răul."[37]

„Adevărat."

„Căci adineaori am spus că asemănătorul nu e prieten cu asemănătorul. Nu-i așa?"

„Da."

„Deci, cu ceea ce nu-i nici bun, nici rău nu va fi prieten unul la fel ca el."

„Aparent, nu."

„Așadar se vădește că ceea ce nu-i nici bun, nici rău, și numai
217 a el, ajunge prieten cu binele, și numai cu el."

„E necesar, se pare."

„Oare, dragi copii, spusa asta ni se înfățișează ca lumea? Dacă am vrea să ne gândim la un corp sănătos, el n-are nevoie de medicină și nici de ajutor. Căci e autosuficient, astfel încât nimeni sănătos nu e prieten cu medicul pe motiv de sănătate. Nu-i așa?"

„Nimeni."

„Însă e prieten cu el cel bolnav, pe motiv de boală."

„Desigur."

„Boala e ceva rău, medicina – ceva folositor și bun."

„Da."

„Corpul însă, luat ca atare, nu-i nici bun, nici rău."

b „Așa este."

„Corpul este deci silit din cauza bolii să prețuiască și să iubească medicina."

„Cred că da."

„Așadar ceea ce nu-i nici bun, nici rău devine prietenul binelui din cauza prezenței răului."

„Verosimil."

„E clar însă că /această prietenie trebuie să existe/ înainte ca el însuși să devină rău din cauza răului pe care l-ar avea. Căci, după ce ar fi devenit rău, n-ar mai putea deloc dori binele și să fie prieten al acestuia, de vreme ce am afirmat că e imposibil ca răul să fie prieten cu binele." c

„Ar fi imposibil."

„Urmăriți ceea ce spun: spun că unele entități sunt ele însele în felul în care se prezintă, iar altele – nu. De exemplu, dacă ar vrea cineva să vopsească ceva cu o culoare, vopseaua adăugată e prezentă cumva pe lucrul vopsit."

„Bineînțeles."

„Dar lucrul vopsit este la culoare la fel cu ceea ce-i adăugat?"

„Nu înțeleg", spune el. d

„Uită-te: dacă cineva ți-ar vopsi părul tău blond cu ceruză. Oare atunci el ar fi, sau ar apărea alb?"

„Ar apărea", zice.

„Astfel ar fi prezentă albeața la păr."

„Da."

„Și totuși deloc părul n-ar fi mai alb încă, ci, deși e prezentă albeața, el nu-i nici alb, nici negru."

„Adevărat."

„Însă atunci când, dragul meu, bătrânețea îi va da părului această culoare, atunci el ajunge să fie chiar așa cum se prezintă, având prezența albului." e

„Bineînțeles."

„Asta întreb: dacă, când ceva îi este prezent, va fi la fel, sub raportul proprietății pe care o are, cu acel ceva care îi este prezent. Sau într-o anume măsură va fi la fel, într-o altă măsură – nu?"

„Mai curând în acest ultim fel."

„Iar cel care nu-i nici rău, nici bun, fiind prezent răul, uneori încă nu e rău; alteori însă deja a devenit astfel."

„Desigur."

„Așadar, atunci când încă nu era rău, deși răul e prezent, această prezență îl face pe el să dorească binele. Dar când prezența /răului/

218 a îl face rău, îl văduvește și de dorința și de iubirea pentru bine. Căci el nu mai este nici rău, nici bun, ci e rău. Și răul nu putea fi prieten cu binele."

„Nu."

„De aceea, am putea spune că nu mai iubesc înțelepciunea înțelepții, fie că aceștia sunt zei sau oameni. De asemenea, nu iubesc înțelepciunea și /nu filozofează/ nici aceia care au atâta ignoranță, încât sunt răi. Căci nimeni ignorant și rău nu iubește înțelepciunea. Rămân deci /să filozofeze/ cei care au acest rău, ignoranța, dar nu sunt încă din cauza lui nesimțiți și ignoranți, ci încă socotesc că nu
b știu ceea ce nu știu. De aceea, iubesc înțelepciunea cei care nu sunt încă nici buni, nici răi.[38] Cei care sunt răi nu iubesc înțelepciunea și nici cei buni n-o iubesc. Căci în discuția precedentă nici opusul nu ni s-a arătat prieten opusului, nici asemănătorul – asemănătorului. Sau nu-ți amintești?"

„Ba da, așa am spus."

„Acum, Lysis și Menexenos, am descoperit pe deplin ce este și
c ce nu este prietenul. Afirmăm că el, în raport cu sufletul, cu corpul și, în general, nefiind nici rău, nici bun, este prieten al binelui din cauza prezenței răului."

Pe deplin sunt ei de acord cu acest punct și-l aprobă.

VIII

Eu însumi m-am bucurat mult, ca un vânător care pusese mâna bine pe vânatul pe care îl hăituisem.[39] Însă apoi, nu știu de unde mi-a sosit cea mai stranie bănuială că cele convenite de noi n-ar fi adevărate. Îndată, îndurerat, zic:

„Vai, Lysis și Menexenos! Mă tem că ne-am îmbogățit cu un vis!"

d „Ce spui?" face Menexenos.

„Mă tem că, asemenea unor lăudăroși, să nu fi pronunțat niște vorbe false despre prieten."

„Cum așa?" întreabă.

„Să examinăm în felul următor, zic. Cel care ar fi prieten este prietenul cuiva, sau nu?"

„Necesar să fie."

„Oare e prieten în vederea a nimic și din cauza a nimic, sau în vederea cuiva și din cauza a ceva?"[40]

„În vederea cuiva și din cauza a ceva.

„Oare e prieten prietenului chiar în vederea acelui lucru care e prieten, sau acel lucru nu-i e nici prieten, nici dușman?"

„Nu reușesc să te urmăresc." e

„Verosimil, zic. Însă în felul următor ai putea să înțelegi, dar și eu însumi mă voi lămuri mai bine cu privire la ceea ce spun. Bolnavul, am spus recent, e prieten cu medicul, nu-i așa?

„Da."

„Nu cumva se întâmplă asta din cauza bolii și în vederea sănătății?"

„Da."

„Iar boala e un rău."

„Bineînțeles."

„Dar sănătatea, zic eu, e un bine, un rău, sau nici una, nici alta?"

„E un bine."

„Am spus, deci, pare-se, că trupul, nefiind nici bun, nici rău, este 219 a
prieten al medicinei – un bine – din cauza bolii, ceva rău. Or, în vederea sănătății medicina a obținut prietenia. Iar sănătatea e un bine. Așa-i?"

„Da."

„Sănătatea e un prieten sau nu?"

„Un prieten."

„Iar boala e un dușman."

„Desigur."

„Așadar, ceea ce nu-i nici rău, nici bun din cauza răului și a duș- b
manului este prieten al binelui, în vederea binelui care-i e prieten."

„Se pare că da."

„Prin urmare, în vederea prietenului [prietenului] prietenul este prieten; iar cauza este dușmanul."

„Așa se pare."

„Bine. Fiindcă am ajuns aici, copii, să fim atenți să nu ne înșelăm. Las deoparte faptul că prietenul a devenit prieten prietenului și că asemănătorul devine prieten asemănătorului, ceea ce am
c spus că e imposibil.[41] Totuși, să cercetăm lucrul următor, ca să nu fim induși în eroare de ceea ce am spus acum. Medicina, ziceam, ne e ceva prieten în vederea sănătății."

„Da."

„Atunci și sănătatea ne e ceva prieten."

„Cu siguranță."

„Dacă ne e prieten, este prieten în vederea a ceva."

„Sigur."

„În vederea unui prieten, dacă e să fim consecvenți cu ceea ce am convenit mai înainte."

„Sigur."

„Atunci din nou: și acela va fi prieten în vederea unui prieten."

„Da."

„Atunci nu e necesar fie să ne interzicem să avansăm în acest fel, fie să ajungem la un principiu care nu ne va mai purta mai departe
d spre un alt prieten, ci va ajunge la acela care este *primul prieten*[42], în vederea căruia le-am declarat prietene pe toate celelalte?"

„Necesar."

„La asta se refereau vorbele mele, cum că /să fim atenți/ ca nu cumva să ne amăgească toate celelalte lucruri pe care le-am declarat prietene în vederea aceluia, fiind ele ca un fel de reflexii[43] ale sale, în situația în care acela *primul* este cel cu *adevărat* prieten. Căci să ne gândim în felul următor: când cineva prețuiește mult ceva, de exemplu un tată își prețuiește fiul mai presus de toate celelalte lucruri, un asemenea om, tocmai în vederea faptului că își prețuiește fiul mai mult decât pe alte lucruri, ar mai prețui și altceva
e foarte mult. De exemplu, dacă ar afla că fiul a băut cucută, ar prețui mult un vin, dacă ar considera că acesta i-ar putea salva fiul. Nu-i așa?"

„Firește."

„N-ar prețui și vasul în care se află vinul?"

„Sigur."

„Însă atunci oare apreciază el mai mult un vas de lut ars decât pe fiul său ori trei pahare de vin mai mult decât pe fiu? Căci toată silința asta nu e îndreptată spre acele lucruri – acelea pregătite în vederea a ceva –, ci în vederea acelui lucru /fiul/, în vederea căruia toate asemenea lucruri sunt pregătite. Lucrurile nu stau așa cum spunem adesea, anume că prețuim mult aurul și argintul, căci deloc n-avem adevărul în acest fel, ci acela-i ceea ce prețuim mai presus de tot, acela în vederea căruia și aurul și toate celelalte sunt 220 a
pregătite. Să vorbim astfel?"

„Cu siguranță."

„Atunci și despre prieten să raționăm la fel? Lucrurile despre care afirmăm că ne sunt prietene în vederea unui prieten diferit apărem că le declarăm «prietene» în vorbe. Dar cu adevărat prieten b
are șansa să ne fie /numai/ acel *ceva* pe care îl au drept punct final toate așa-numitele prietenii."

„Da, el are șansa asta", spune.

„Prin urmare, măcar acela, *autenticul prieten*, nu e prieten în vederea a /alt/ceva prieten?"

„Adevărat."

„Am scăpat deci de asta, cum că prietenul e prieten nu în vederea a ceva prieten. Or, prieten este binele?"

„Așa cred."

„Însă binele este iubit din cauza răului și se întâmplă în felul următor: existând trei entități despre care vorbim, binele, răul și c
ceea ce nu-i nici bine, nici rău, dacă rămân două, iar răul ar dispărea și dacă nu s-ar mai atinge de nimic, nici de corp, nici de suflet, nici de celelalte pe care în sine nu le considerăm nici bune, nici rele, atunci nu cumva binele nu ne-ar mai fi deloc de folos, ci va fi devenit nefolositor? Căci, dacă nimic nu ne-ar mai dăuna, n-am mai avea nevoie de nici un ajutor; or, în acest fel ar deveni evident că din d
cauza răului iubim binele, fiind acesta un leac pentru rău, care-i ca o boală.[44] Însă când nu există boala, nu-i nevoie de leac. Oare astfel stau lucrurile? Din cauza răului iubim binele noi, care suntem situați la mijloc între rău și bine; însă binele nu are nici o nevoie în vederea sa."[45]

„Așa par să stea lucrurile", zice el.

„Așadar *prietenul acela*, pe care toate celelalte îl au drept punct
e final – am spus, într-adevăr, că ele sunt prietene în vederea unui alt prieten diferit –, nu seamănă deloc cu acestea. Căci ele au fost numite «prietene» în vederea unui /alt/ prieten, în timp ce *autenticul prieten* apare prin fire total invers acestuia: ne-a apărut că există în vederea dușmanului.[46] Dar dacă dușmanul ar dispărea, nu va mai exista pentru noi prieten."

„Cred că nu, zice, cel puțin după cum ne acordăm."

IX

„Pe Zeus, spun eu, dacă răul va dispărea, nici foame nu va mai exista,
221 a nici sete, nici altceva asemănător? Sau foame va exista, dacă vor exista oameni și celelalte animale, totuși ea nu va fi dăunătoare? Și oare va exista și sete și celelalte dorințe, dar ele nu vor fi rele, deoarece răul va fi dispărut? Sau e o întrebare de tot râsul, ce va exista atunci, sau ce nu va exista? Cine știe? Dar măcar un lucru îl știm, că și acum foamea uneori dăunează, dar uneori e de folos. Nu-i așa?"

„Cu siguranță."

„Însă și în cazul setei și al celorlalte dorințe de acest fel, uneori ele sunt de folos, alteori sunt dăunătoare, alteori nici într-un fel,
b nici într-altul?"

„Pe deplin."

„Așadar, dacă vor pieri relele, de ce s-ar cuveni ca cele care nu se întâmplă să fie rele să piară împreună cu relele?"

„Deloc nu se cuvine."

„Vor supraviețui așadar dorințele care nu sunt nici bune, nici rele, chiar dacă vor dispărea dorințele rele?"

„Așa se pare."

„Este posibil ca cineva, dorind și iubind ceea ce dorește și iubește, să nu fie prieten cu acela?"

„Nu mi se pare posibil."

„Prin urmare, chiar dacă relele pier, vor exista unele lucruri prietene."

„Da. c

„Dacă răul ar fi cauza faptului de a fi prieten, în caz că răul ar pieri, n-ar mai putea exista ceva care să-i fie prieten altcuiva. Căci, odată ce piere cauza, este imposibil să mai existe acel lucru pentru care exista respectiva cauză."[47]

„Adevărat ce spui."

„Așadar, ne-am învoit mai înainte că prietenul iubește ceva și că o face dintr-o anume cauză. Și ne-am gândit mai înainte că din cauza răului acela care nu-i nici bun, nici rău iubește binele?"

„Corect." d

„Acum însă, pare-se, se arată o altă cauză a faptului de a iubi și de a fi iubit."

„Verosimil."

„Dacă într-adevăr, după cum zicem acum, dorința este cauza prieteniei și dacă doritorul este prieten pentru lucrul pe care îl dorește, atunci când îl dorește, atunci ceea ce mai înainte am spus că /ne/ e prieten a fost ceva fără sens, precum un poem descusut și întins mult în lungime?"

„Există această posibilitate", zice.

„Or, zic eu, doritorul dorește lucrul de care e lipsit. Nu-i așa?" e

„Da.

„Atunci ceea ce duce lipsă e prieten cu acela de care este lipsit."

„Cred că da.

„Dar duce lipsă de lucrul pe care cineva i-l ia.

„Desigur."

„Deci iubirea, prietenia și dorința se vădesc că sunt pentru *aparținător*, pe cât pare, dragi Menexenos și Lysis."[48]

Cei doi sunt de acord.

„Dacă deci voi doi sunteți prieteni între voi, înseamnă că prin natură vă aparțineți unul altuia.

„Indiscutabil", răspund ei.

„Și dacă, prin urmare, cineva îl dorește pe un altul, copii, ori 222 a
îl iubește, nici nu l-ar putea dori, nici iubi vreodată, dacă nu s-ar întâmpla să nu-i aparțină cumva iubitul, fie privitor la suflet, fie la un caracter al sufletului, fie la felul de a se purta, fie la aspect."

„Absolut", zice Menexenos, în vreme ce Lysis tace.

„Bine, zic eu. Ne-a părut că e necesar să iubim ceea ce /ne/ e aparținător prin natură."

„Verosimil", spune.

„E necesar deci ca iubitorul autentic și neprefăcut să fie iubit de
b drăguțul său."

Lysis și Menexenos încuviințează cumva cu greu, în timp ce Hippothales, de plăcere, se schimbă în toate nuanțele la față.[49]

X

Voind să cercetez argumentul, spun:

„Dacă asemănătorul și ceea ce aparține se deosebesc întrucâtva, am putea, cred, dragii mei Lysis și Menexenos, spune ceva cu sens despre ce înseamnă «prieten». Dar dacă asemănătorul și aparținătorul se întâmplă să fie identice, nu va fi ușor să renunțăm la argumentul anterior că asemănătorul pentru asemănător ar fi fără folos, în raport cu asemănarea.[50] Or, e o eroare să acceptăm că nefolosi-
c torul este prieten. Vreți, prin urmare, zic, ca, de parcă am fi beți de la cuvinte, să acceptăm și să afirmăm că aparținătorul este cumva altceva decât asemănătorul?"

„Cu totul de acord."

„Atunci să stabilim că și binele aparține oricui, în timp ce răul este străin /oricui/? Sau răul aparține răului, binele – binelui, iar ceea ce nu-i nici bun, nici rău aparține celui ce nu-i nici bun, nici rău?"

Ambii afirmă că în acest fel cred că stau lucrurile: fiecare /gen/ aparține de fiecare.

d „Atunci iarăși, copii, am căzut în argumentele despre prietenie la care la început am renunțat. Căci omul nedrept față de cel nedrept și omul rău față de cel rău vor fi cu nimic mai puțin prieteni decât omul bun față de omul bun.

„Pare-se."

„Însă dacă am spune că binele și aparținătorul sunt identice[51], afirmăm altceva decât că omul bun este prieten numai pentru omul bun?"[52]

„Ba asta afirmăm.

„Dar tocmai teza aceasta gândeam că am respins-o, sau nu vă amintiți?"

„Ne amintim."

XI

„Atunci ce-am mai putea face cu discuția noastră? Sau e limpede e
că nimic? Precum avocații pricepuți la tribunale, e nevoie deci să reiau tot ce s-a spus de la început. Căci, dacă nici iubiții, nici cei care-i iubesc, nici cei asemănători, nici cei neasemănători, nici cei buni, nici cei ce-și aparțin, nici tot restul despre care am vorbit – nici nu-mi mai amintesc din cauza mulțimii – dacă deci nici unul dintre aceștia nu e „prieten", eu unul nu mai știu ce să spun.

Spunând acestea, aveam de gând să stârnesc la discuție pe un 223 a
altul dintre cei mai în vârstă. Când, precum niște spirite rele, se ivesc supraveghetorii lui Menexenos și Lysis, împreună cu frații băieților.[53] Îi strigă pe ei și le poruncesc să meargă acasă, căci se făcuse deja târziu. Întâi încerc laolaltă cu cei de față să-i alungăm, dar nu le pasă de noi, ci, mânioși, continuă să-i strige pe băieți cu accentul lor barbar. Ni s-a părut că, dat fiind că băuseră ceva la săr- b
bătoarea lui Hermes, erau ostili la orice abordare; așadar, lăsându-mă învins de ei, pun capăt întâlnirii. Totuși, le mai spun băieților, în timp ce plecau:

„Am ajuns acum, Lysis și Menexenos, de tot râsul: atât eu, un om bătrân, cât și voi. Căci, plecând, lumea de față va zice că noi credem că suntem prieteni unii cu alții – mă pun și pe mine în rândul vostru –, dar că n-am fost în stare încă să descoperim ce anume este prietenul."[54]

NOTE

APĂRAREA LUI SOCRATE

1. Meletos depusese acuzația în numele poeților, Anytos în cel al politicienilor, iar Lycon în cel al artizanilor; vezi NAILS, *s.v.* Era vorba de o așa numită *graphé*, act de acuzare care invoca o crimă la adresa întregii cetăți și care trebuie distinsă de *díke*, care acuza un delict într-un proces considerat privat. La Atena nu exista ceva similar procuraturii, astfel încât reclamantul era totodată și acuzator. Părțile aveau voie să vorbească un timp determinat, egal, măsurat cu clepsidra. Ele erau datoare să vorbească direct, și nu prin intermediul unui avocat; totuși, de multe ori, discursurile erau scrise de avocați, așa-numiții *logográphoi*, și învățate pe dinafară. Puteau fi, desigur, aduși și martori, iar acuzatul – așa cum Socrate însuși spune – nu se lipsea uneori de prezența soțiilor și a copiilor care plângeau și apelau la compasiunea juraților.
2. Afirmația că Socrate „se va exprima la întâmplare" nu trebuie luată literal. Discursul e alcătuit cu toată grija și cu respectarea regulilor retoricii judiciare. Chiar și această declarație de sinceritate și autenticitate făcea parte din preambulul unui discurs construit după regulile artei.
3. Oamenii credeau deci că Socrate e un fel de sofist care, pe de o parte, cerceta natura, precum filozoful Anaxagoras din Clazomene sau Archelaos, discipolul acestuia, pe de alta, care preda retorica, învățându-și elevii cum să fie convingători, indiferent de adevărul faptelor, ba chiar distorsionându-l.
4. E vorba despre Aristofan și de comedia *Norii*, prezentată în 423, care n-a luat decât premiul trei la Dionysii. Un alt poet comic, Ameipsias prezentase

în același an și el o comedie (*Connos*), unde apărea Socrate. (Nu ni s-a păstrat.) Vezi mai jos, 19b.

5. Verbul *elénchein* și substantivul înrudit *élenchos* sunt dificil de tradus. Înseamnă „supunere la probă", „combatere", dar și „respingere", „refutare" și „testare" De aici și *elenctica* – metoda lui Socrate prin care respingea tezele unor interlocutori, demonstrând că ele sunt contradictorii, fie între ele, fie cu alte teze pe care interlocutorul le acceptase. Uneori Socrate se referă, la modul mai general, la un *élenchos* relativ la omul cu care discută – ca aici –, alteori se referă în mod mai explicit la un *élenchos* îndreptat numai împotriva tezei (*lógos*) acestuia. Trebuie notat că, în cel mai bun caz, elenctica socratică nu stabilește adevărul, ci numai aruncă îndoiala asupra unei teze și, mai mult decât atât, clarifică raporturile ei cu o altă teză. De exemplu, în *Hippias I* se clarifică raportul dintre frumos și util ori, în *Ion*, cel dintre poezie și artă, în sens de meșteșug (*téchne*). Abia în *Menon* apare o nouă metodă, mai constructivă, care va fi numită *maieutică* („arta moșitului") în *Theaitetos*: „moșirea" adevărului, latent la interlocutor, cu ajutorul unor întrebări abile.
6. „A face dintr-o cauză rea una bună" (sau dintr-un argument rău unul bun) pare să fi fost mai întâi specialitatea a lui Protagoras din Abdera, cel dintâi sofist, primul care a luat bani pentru lecțiile sale (ROMILLY, GUTHRIE 1999).
7. În *Norii* Socrate este prezentat (alături de discipolul său, Chairephon din Sphettos) ca locuind într-o nacelă în nori, înlocuind cultul zeilor cu cel al „norilor" (adică al elementelor naturale) și predând arta de a câștiga o dispută, chiar fără dreptate.
8. Totuși, în *Phaidon*, 86a–99e, Socrate recunoscuse că în tinerețe fusese preocupat de cercetarea naturii și că citise cu mult interes o carte a lui Anaxagoras, care vorbea despre un Intelect divin separat (*noús*) și promitea să explice natura și transformările sale cu ajutorul acestuia. Fusese însă dezamăgit și a început o „a doua navigare" (99d), care l-ar fi condus la teoria, zisă „a formelor" Cât e autentic socratic și cât e adaos platonic în această schiță de biografie intelectuală din *Phaidon* e subiect aprig de dispută. Vezi și TREDENNICK&TARRANT, 201.
9. Sofiștii respectivi sunt descriși într-o manieră pitoresc-ironică în dialogul *Protagoras*. De asemenea, Hippias e interlocutorul lui Socrate în cele două dialoguri omonime.
10. Un cuvânt grecesc aproape intraductibil este *synousía* (derivat din verbul *syneínai*). Înseamnă „asociere", „viață împreună", „lecție", dar și „relație sexuală". Așa-numita „veche" educație atică presupunea (pentru

copiii din familii înstărite) o *synousía*, în mai toate aceste accepții, între un bărbat matur și un adolescent. Primul îi transmitea celui de-al doilea cultură literar-muzicală, centrată pe poezia epică și lirică, cât și deprinderi practice. Uneori putea primi în schimb de la tânăr anumite gratificații sexuale, dar nu bani. În a doua jumătate a secolului al V-lea î.Cr., sofiștii – educatori și maeștri de retorică profesioniști, dintre care mai întâi Protagoras, apoi Gorgias, Prodicos, Hippias și alții – au început să predea pe bani diferite cunoștințe, cu scopul de a forma politicieni de succes, capabili, în special, să vorbească convingător în public. În consecință, educația tradițională decade. Părerea lui Platon despre sofiști este foarte critică, el reproșându-le mai ales că vând o pretenție de știință, și nu o știință autentică. De asemenea, îi acuză de relativism etic și epistemic și de cinism politic (*Theaitetos*, *Gorgias*, *Republica*). Unii moderni au încercat să-i reabiliteze pe sofiști, accentuând rolul lor „iluminist" – antitradiționalist și raționalist (GUTHRIE 1999, MARROU).

11. Callias se pare că a fost la un moment dat cel mai bogat om din Grecia, mai ales datorită veniturilor provenite de la o mină de argint de lângă Sunion. Era interesat însă de cultură și de învățătura sofiștilor. E gazda sofiștilor din *Protagoras*.
12. Euenos din Paros, poet elegiac, sofist și profesor itinerant de retorică, despre care se mai amintește și în *Phaidon* (60c–62c) și *Phaidros* (267a). Se zice că cinci mine reprezenta valoarea tuturor proprietăților lui Socrate (NAILS, 178). Simțim ironia lui Socrate: în fapt, el nu crede că Euenos deține această artă, în cazul când ea chiar ar exista.
13. A apela la mărturia unui zeu putea suna blasfemator și arogant în același timp. De fapt, însăși ancheta pe care Socrate o va întreprinde, încercând, fără succes, să dovedească faptul că Pythia se înșelase, putea fi considerată o blasfemie, deși Socrate își va prezenta misiunea drept un act de mare pietate și, pesemne, era și convins de aceasta. Deși știe că Zeul nu poate minți (21c), totuși Socrate ar vrea să găsească pe cineva mai înțelept decât el, ca să-i spună Zeului: „te-ai înșelat!"
14. Chairephon din dema Sphettos a fost un însoțitor al lui Socrate din tinerețe (NAILS, 98–100). Avea o fire impulsivă, era foarte înalt și scheletic și e ironizat în comedie: „Iar tu, Chairephon, martor femeii-ai vrea / Să-i fii? Da ești cu gălbejita Ino-asemenea, / La-Euripide de picioare spânzurată!" (Aristofan, *Viespile*, 1413) Apare, ca personaj mut, și în *Norii* și *Păsările*. În 404, când vin la putere oligarhii (cei Treizeci de tirani), Chairephon fuge din oraș laolaltă cu alți democrați. Formula „prietenul vostru" vrea, poate, să sugereze că nu toți adepții lui Socrate aparțineau

facțiunii colaboraționiste prolacedemoniene, precum Critias sau Charmides, ori trădaseră Atena, precum Alcibiade, ci unii, precum Chairephon, fuseseră „cu poporul"

15. Pentru Socrate (Platon) zeii nu pot minți și în general comite nelegiuiri, spre deosebire de felul în care sunt reprezentați în mitologie, nu arareori mincinoși și înșelători. Vezi *Euthyphron*, 6b. Tema va fi dezvoltată în *Republica*, 382e: „Nu există nici un motiv pentru care Zeul ar putea minți."
16. Ironic, desigur, numit „mărunțiș", vezi și *Hippias I*, nota 13.
17. Se crede că e vorba despre o aluzie la „muncile lui Heracle". Sunt, așadar, trei categorii de cetățeni, supuși *élenchos*-ului socratic. Acuzațiile vor fi și ele aduse în numele acestor trei categorii care se consideră ofensate: Meletos îi reprezintă pe poeți, Anytos pe politicieni și artizani și Lycon pe oratori. Prin ei, practic întreaga cetate îl acuză pe Socrate, iar acesta, prin *Apărarea* sa, acuză întreaga cetate. Nu cred totuși că putem vorbi despre o situație tipic „tragică", cu două personaje egal îndreptățite și între care nu există compromis, cum au susținut unii (TREDENNICK&TARRANT, 35). Socrate nu este o Antigonă. Nu poate exista echivalență între tirania masei, chiar și în numele unui bine comun incert, și principiul libertății de gândire.
18. Dialogul *Ion* va trata mai pe larg această situație paradoxală.
19. *Tà mégista*. La Socrate acestea sunt definițiile conceptelor morale – frumosul, cumințenia, curajul, pietatea, dreptatea etc. – în absența cărora nu consideră că e posibilă o viață politică bună.
20. Acest scepticism aproape complet în privința cunoașterii a putut stimula scepticismul Academiei Noi. Vezi capitolul „Cum a fost citit Platon" Dar Platon însuși, chiar în perioada timpurie de creație, nu pare a fi un sceptic, ci un căutător al adevărului.
21. Să recunoaștem că acuzația nu era cu totul falsă. Mai târziu, în *Republica*, 539b, Platon se va arăta foarte conștient de pericolul ca tinerii să pervertească dialectica în discuții eristice, aducând astfel discredit asupra filozofiei în ansamblu.
22. Joc de cuvinte: *emélesen* („i-a păsat") – Meletos („celui ce-i pasă"), care va fi reluat ceva mai jos. Urmează un *élenchos* public, tipic pentru Socrate, care n-avea cum să-i binedispună în favoarea sa pe juranți, mai ales dacă unii își aminteau că pățiseră la fel.
23. Socrate argumentează în baza principiului său etic favorit: nimeni nu face răul în cunoștință de cauză și de bunăvoie, ci numai din ignoranță. De unde și principiul echivalent că nimeni nu trebuie să răspundă cu răul la rău, deoarece a face răul ar fi o dovadă de ignoranță. *Cf. Criton*, 49b–c; *Republica*, 335d.

24. Soarele și Luna nu erau zei ai cetății. Asimilându-l pe Socrate cu un sofist și un „naturalist", cu un discipol al lui Anaxagoras, i se putea reproșa nu numai ateismul „politic", ci și pe cel filozofic. De fapt, acuzația, exprimată neîndemânatic, era că felul în care credea Socrate într-o divinitate necunoscută se arăta străin de cel al omului obișnuit și al tradiției – ceea ce pe atunci se putea foarte bine numi și „ateism" (SOLCAN, 152–153).
25. Filozoful Anaxagoras din Clazomene, deși prieten cu Pericle, fusese acuzat de ateism, deoarece susținuse că Luna și Soarele nu sunt divine, ci corpuri materiale, și fusese obligat să fugă din Atena, ca să scape de un proces de impietate.
26. Semnificația exactă a „daimonului lui Socrate" a rămas subiect de controversă din Antichitate până azi. Oricum, cred că A.A. Long are dreptate să susțină că pentru Socrate raționalitatea și religiozitatea erau complet în acord între ele (A.A. Long, „How does Socrates Divine Sign Communicate with Him?", ACS, 64). Acest lucru era posibil deoarece pentru Socrate (și Platon) raționalitatea însăși (logosul) este divină, iar rațiunea omenească nu e decât o parte a unei rațiuni universale. Vezi și John Bussanich, „Socrates and the Religious Experience", ACS, 200. Vezi și „Nota introductivă" la *Theages*.
27. *Iliada*, XVIII, 96.
28. *Iliada*, XVIII, 104.
29. Socrate marchează aici trecerea de la rușinea față de un ordin extern, dat de comandant și impus de morala publică, la rușinea față de ordinul sosit de la un Zeu interior și invizibil, ordin impus conștiinței de ceea ce se va numi la Kant „legea morală". E un moment esențial în istoria eticii.
30. Potidaia, în Macedonia, asediată timp de trei ani de atenieni și cucerită în 429. Amphipolis, colonie ateniană, cucerită de generalul spartan Brasidas în 422. La Delion, în 424, unde atenienii au fost puși pe fugă, Socrate a dovedit mult curaj, salvându-l pe Alcibiade (*Banchetul*, 220d).
31. Raționament *a minore ad maius*, așa cum va fi dezvoltat ceva mai jos: dacă am ascultat de comandanții cetății, *cu atât mai mult* trebuie să ascult de zei; ceea ce presupune că zeii (Zeul) lui Socrate sunt mai presus de cetate. Concluzie care nu avea cum să fie pe placul juriului.
32. Să se compare această concepție agnostică despre moarte cu convingerea din *Criton*, 57c, că moartea e o plecare în lumea lui Hades, unde va urma o judecată dreaptă, și, de asemenea, să se compare cu teza nemuririi sufletului dezbătută în *Phaidon*. Unii văd aici un progres de la gândirea

unui Socrate istoric la „Socratele" lui Platon. Dar să nu uităm că, sub raport dramatic, aceste concepții diferite, deși expuse de Socrate în numai ceva mai mult de o lună, se adresează unor ascultători foarte diferiți: marele public în primul caz; un prieten nefilozof, în al doilea; grupul discipolilor fideli, în ultimul caz.

33. Genul acesta de discurs avea toate șansele să sune sfidător și arogant înaintea juraților.
34. O imagine celebră și sugestivă. În *Menon*, Socrate este comparat cu o torpilă marină care își electrocutează și amorțește interlocutorul. În *Theaitetos* apare imaginea lui Socrate ca un fel de „moașă" a sufletelor tinerilor, ajutându-i să „nască" adevărul. În alegoria peșteriidin *Republica*, VII, filozoful care coboară din nou în „peșteră", spre a-i ajuta pe cei legați, riscă să fie perceput ca ridicol și ca un om cu „vederea coruptă", care deranjează și, ca urmare, riscă să fie omorât.
35. Încerc să redau asonanța din greacă: *idioteúein allà mé demosieúein*.
36. Erau circa 500 de consilieri în Consiliu (*boulé*), aleși prin tragere la sorți, câte 50 din fiecare cele zece triburi teritoriale ale Atenei. Pritanii, formând pritaneul, asigurau președinția Consiliului și erau desemnați, pentru o lună, de câte unul dintre triburi. Ei își țineau ședințele și mâncau laolaltă în Tholos, un edificiu rotund.
37. Deși atenienii au învins în bătălia navală de la insulele Arginuse, ei i-au condamnat la moarte pe comandanții învingători, reproșându-le că au omis să culeagă din apă trupurile celor uciși (se pare că din cauza unei furtuni), care deci n-au mai putut fi îngropate după ritualul religios. Teama de zei a motivat această judecată. Judecata în bloc era însă ilegală.
38. Printre cei „Treizeci de tirani", care conduc Atena scurt timp după capitularea înaintea Spartei (404), se numărau Critias și Charmides, unchii lui Platon; ei apar și în dialogul *Charmides*, cu mult înaintea acelui eveniment (NAILS, *s.v.*).
39. Socrate își recuză indirect responsabilitatea de a-i fi avut drept discipoli pe Alcibiade ori pe Charmides și Critias. De asemenea, respinge insinuarea că ar fi vorbit în privat altfel decât în public. Sofiștii, într-adevăr, ofereau în privat lecții mult mai aprofundate și mai scumpe decât cele prezentate prin conferințele publice.
40. Criton, vechiul prieten al lui Socrate: vezi dialogul omonim; Aischines, un socratic care a scris dialoguri; Theages apare în dialogul omonim, considerat de mulți apocrif, și e amintit și în *Republica*, 496b, ca având sănătatea slabă; Adeimantos era fratele vitreg al lui Platon (aveau același

tată); Apollodoros este naratorul din *Banchetul*. Pentru diferiții „socratici", vezi GROTE.

41. *Cf.* Aristofan, *Viespile*, 974–980. Spre a stârni mila juraților, astfel de procedee erau destul de comune.
42. *Odiseea*, XIX, 163.
43. După tradiție i-ar fi chemat Lamprocles, Sophroniscos și Menexenos.
44. Dintre cei 500 jurați, 281 ar fi votat contra lui Socrate, iar 219 în favoarea sa. Numărul de voturi împotrivă a fost mai mic de trei cincimi, iar Socrate îl împarte la trei (trei acuzatori). Legea prevedea ca fiecare acuzator trebuie să obțină cel puțin o cincime din voturi, în caz contrar urmând să fie amendat.
45. Deoarece legea nu prevedea o anumită pedeapsă pentru delictele respective, în caz că acuzatul era declarat vinovat, el și acuzatorul propuneau pedepse alternative, între care juriul opta, votând din nou. Pedepsele obișnuite erau diferite amenzi, lipsirea de unele drepturi, exilul și moartea. Închisoarea era pentru prevenție sau datorii, până la plata acestora.
46. Așa cum se va arăta în *Alcibiade I*, sinele este sufletul, corpul este ceea ce e „al său", iar averea și restul – ceea ce este al corpului.
47. Provocarea maximă! Dovadă că numărul celor care au votat pedeapsa cu moartea l-a depășit considerabil pe cel al juraților care votaseră mai înainte vinovăția lui Socrate.
48. E vorba despre „Cei unsprezece", magistrați desemnați să se ocupe cu poliția și închisorile. Ei controlau funcționarii și polițiștii, de obicei sclavi publici.
49. Din nou un celebru și foarte paradoxal principiu socratic. El poate părea extrem de sever, dacă e interpretat *ad litteram*. Pe de altă parte, nu trebuie omis faptul că Socrate se pune în discuție și se contestă și pe sine, fie propunând teze pe care le va distruge el însuși, ca în *Hippias I*, fie că Platon aduce în scenă personaje care îmbrățișează un punct de vedere socratic, precum Critias din *Charmides* sau Nicias în *Laches*, care va fi apoi supus probei și respins.
50. Treizeci de mine reprezenta o amendă considerabilă, dar, deoarece grosul ei urma să fie plătit de discipoli, juriul putea considera că Socrate nu avea să fie pedepsit în realitate.
51. În sensul ca Vocea daimonică să-l fi oprit de a rosti cuvântarea „sinucigașă" pe care intenționa s-o rostească.
52. Mai înainte Socrate afirmase că nu știe dacă moartea e un rău sau un bine. Era vocea rațiunii. Acum, vine vocea daimonului: a muri nu doar nu e un rău, dar chiar e un bine.

53. Regele Persiei, a cărui fericire pământească ar fi fost proverbială. De fapt, din faptul că moartea ar fi o pierdere totală a conștiinței nu rezultă că moartea e un bine, ci doar, în cel mai bun caz, că nu e un rău.
54. Ar fi mai ales vorba, cred unii, despre concepții orfice și pitagoreice, încă nu foarte răspândite, și despre care se va discuta în *Menon*, *Phaidon* sau *Gorgias*. Concepția tradițională vedea după moarte un fel de viață diminuată, obscură, care nu putea fi primită cu plăcere.
55. Poeți și profeți legendari, cărora li se atribuiau mai multe poeme cu caracter inițiatic. Orfeu, ajutat de cântul lui, ar fi coborât în Infern, pentru a o aduce de acolo pe soția sa, Euridice.
56. Palamedes și Aias, eroi care au pierit ca urmare a urzelilor lui Odiseu.
57. Agamemnon.
58. Ambii erau renumiți pentru viclenie.
59. Are mult umor ideea că Socrate ar putea în Hades să-și continue activitatea de „tăun", având drept interlocutori pe marii eroi și semizei, cărora le-ar testa reputația de înțelepciune, fiind el însuși, pe de altă parte, fără teamă că ar putea fi omorât din nou, ca pe pământ. Dar probabil că puțini dintre judecători au gustat acest umor, considerând că Socrate se făcea pe sine egalul lui Homer, Hesiod, Orfeu, Odiseu etc.
60. Cine e acest Zeu? De remarcat că Socrate, referindu-se la oracolul din Delfi care i-a dat misiunea, nu folosește deloc numele de „Apollon" Desprindem din dialogul *Euthyphron* că Socrate nu credea în mitologie și poate nu era nici măcar politeist, deși uneori îi invocă pe „zei", dar poate numai dând curs unui mod tradițional de exprimare. Așadar, forma articulată folosită aici și în alte părți nu s-ar opune să traducem prin „Dumnezeu"

CRITON

1. Vezi „Nota introductivă"
2. Circa 50 km sud-est de Atena.
3. *Iliada*, IX, 358. La Homer vorbește Ahile, referința e la patria sa și verbul este la persoana întâi. Socrate interpretează visul în sensul că va ajunge în „patria lui autentică", adică în lumea sufletelor. E interesant, poate, că Phthia se află chiar în Tesalia, adică în locul unde Criton îl va sfătui pe Socrate să se stabilească, dacă va accepta să fugă.
4. Morala publică cerea prietenilor să facă totul pentru a-și ajuta prietenul, chiar dacă s-ar fi putut astfel încălca vreo lege. Considerentele de onoare, cum se vede și mai jos, jucau aici un rol important.

5. În mod vădit, Socrate nu-i un democrat. Și totuși, în *Apărarea lui Socrate* se arătase că răul care a venit pentru Socrate are ca origine mai ales acei acuzatori „vechi și anonimi" – adică opinia mulțimii. Totuși, Socrate nu crede că moartea la care mulțimea l-a condamnat e un rău autentic. Vezi *Apărarea*, 41d–e.
6. Simmias și Cebes din Teba vor fi interlocutorii lui Socrate din *Phaidon*. Fuseseră influențați de pitagoricieni și îl cultivaseră mai mult timp pe Socrate. Lui Cebes i s-au atribuit trei dialoguri. Unul dintre ele, *Pinax*, s-a păstrat, dar autenticitatea sa a fost contestată (NAILS, 94). Și lui Simmias i se atribuiau în Antichitate mai multe dialoguri scurte, care nu s-au păstrat.
7. Aluzie poate la faptul că procesul s-ar fi putut evita, printr-o intervenție prealabilă a prietenilor, care ar fi negociat o înțelegere cu acuzatorii, permisă de legea ateniană, ori că un alt tip de apărare, mai conformist, flatând juriul, n-ar fi atras după sine condamnarea la moarte, ci doar o amendă sau exilul.
8. Socrate i-a combătut de-a lungul vieții pe sofiști, care, precum Protagoras, susțineau că „toate opiniile sunt adevărate" (*cf. Theaitetos*, dar și ARISTOTEL, IV, 5, 1009a). N-ar fi normal deci ca acum, deși e în pericol de moarte, să-și adapteze ideile vechi la noile împrejurări. Consecvența în idei îl distinge pe filozof de ceilalți oameni, în particular de sofiști, care sunt dispuși să se plieze după împrejurări.
9. E vorba, desigur, de suflet. Felul în care dreptatea și nedreptatea vor acționa asupra sufletului va fi analizat pe larg în *Gorgias* și mai ales în *Republica*. Totuși, e de notat că deja Socrate formulează teza că dreptatea ameliorează sufletul, iar nedreptatea îl strică, ca și când ar fi o boală. În *Gorgias*, Socrate va susține teza paradoxală că, pentru a nu fi nefericit, omul nedrept trebuie să se supună judecății și pedepsei.
10. Opoziția din *zén* și *eu zén* va fi reluată de Aristotel în *Politica*, I, „viața bună" fiind însă atribuită cetățeanului într-o republică liberă.
11. Din nou se invocă necesitatea consecvenței. Dacă cineva a susținut anumite opinii, el nu are dreptul moral să le schimbe decât dacă ele apar neadevărate în lumina rațiunii, și nu dacă împrejurările în care el se află se schimbă. Socrate și Criton ar fi discutat de multe ori despre acest principiu etic fundamental și nu pot acum adopta o altă opinie.
12. *Cf. Republica*, I, 335d.
13. Ceea ce Criton nu înțelege este trecerea de la planul individual la cel colectiv, social-politic. De aici și rolul pe care îl capătă prosopopeea Legilor: să demonstreze că cele două planuri sunt cumva izomorfe. Această

concepție asupra izomorfismului dintre suflet și Cetate va fi dezvoltată și discutată pe larg în *Republica*.

14. Legile și Comunitatea (*tò koinón*) formează un întreg inseparabil. Încălcarea uneia dintre Legi înseamnă încălcarea întregului (TREDENNICK & TARRANT, 211).
15. *Rhétor*. Putea fi vorba despre apărătorul oficial al unei legi, a cărei abrogare era propusă.
16. *Mousiké*. Era vorba despre un mix format din studiul poeziei epice mai ales, la care se adăuga recitatul de poeme lirice, cântatul la liră și dansul (MARROU). Împreună cu gimnastica, *mousiké* forma educația tradițională a tânărului grec. În *Republica*, II–III, Platon o va revizui profund.
17. Ideea că cetățenii sunt supușii Legilor și nu invers e stranie și antipatică pentru noi, modernii. Dar un anumit „totalitarism" al Cetății antice nu era ficțiunea lui Platon. Și aici Legile stau pentru Comunitate și Cetate în întregul lor, exercitând un anumit control asupra cetățenilor. Vezi ROBERTS, 77: „Eccentricity was not popular... Two institutions that tended to induce conformity were the jury-courts and the comic-theater."
18. Legile au fost nedrepte cu Socrate împreună cu judecătorii care le-au aplicat; dar nu asta e în discuție, ci numai dacă Socrate are dreptul să răspundă cu rău, adică prin fugă – echivalentă cu subminarea Legilor – la un alt rău.
19. Aceasta, fie în cadrul unui proces în care îți dovedești nevinovăția, fie în cadru legislativ, în Adunare, convingând poporul să modifice legea.
20. Un atenian devenea cetățean deplin la 17 ani, în urma unui examen în cadrul *demei* sale, numit *dokimasía*. Dar abia la 20 de ani era primit în *Adunare* (vezi *Alcibiade I*). Mai departe Legile expun doctrina contractului implicit: un cetățean care nu s-a expatriat după această vârstă se arată implicit a fi de acord să fie loial cetății.
21. La Potidaia, Amphipolis și Delion, vezi *Apărarea*, 38e.
22. Aprecierea lui Socrate pentru Sparta și Creta apar mai ales din *Memorabilia* lui Xenofon, III, 5. Că Platon prețuia acele regimuri mai mult decât democrația ateniană reiese și din *Republica* și *Legi*, dar în ultimul dialog Socrate este absent, iar în primul este foarte diferit de personajul istoric omonim, așa că nu e foarte clar *unde* se exprimă Socrate atât de favorabil față de cele două constituții dorice. În orice caz, Socrate știa că la Sparta n-ar fi putut practica filozofia, nu multe decenii, ca în Atena, dar nici măcar o zi. Vezi *Hippias I*.
23. Aici Legile folosesc argumentul pe care mai înainte îl respinsese Criton.

24. În raport cu civilizata Atenă, Tesalia era o țară mult mai barbară, guvernată de o aristocrație războinică și necioplită.
25. Vezi *Apărarea*, 44a.
26. Aparent inconsecvent, aici Legile susțin că ele sunt drepte și că doar judecătorii au fost nedrepți. Socrate părea să privească lucrurile în bloc (50e), atunci când asemăna Legile cu un părinte care și-ar nedreptăți sau lovi copilul.
27. Dans ritual, extatic, obsesiv, pe o muzică ritmică cântată la flaut.
28. În mod neobișnuit pentru el, Socrate se declară incapabil să mai asculte argumente raționale.
20. Ca și în *Apărare*, dialogul se încheie cu expresia credinței profunde în divinitate, care orânduiește lucrurile în modul cel mai bun pentru fiecare om.

EUTHYPHRON

1. Euthyphron din dema Prospalta, amintit oarecum în derâdere și în *Cratylos*, 396d, ca fiind un bizar profet de ocazie, dotat cu o imaginație neîngrădită. Se discută (fără a se putea decide) dacă procesul intentat de el tatălui său (vezi *infra*) a fost o realitate, sau a fost inventat de Platon. Dacă a avut o realitate istorică, a fost în orice caz un lucru bizar și ieșit din comun. Pentru problema pietății la Platon în *Euthyphron* și *Apărarea*, vezi și ALLEN 1, SOLCAN. De asemenea, pentru o perspectivă „evoluționistă" asupra dialogurilor timpurii, inclusiv *Euthyphron*: Terry Penner, „Socrates and the Early Dialogues", în CCP, și pentru una „unitariană" KAHN.
2. Gimnaziu situat în nord-estul Atenei, unde Socrate se ducea adesea (vezi *Lysis*, *Euthydemos*, sfârșitul *Banchetului*). Mult mai târziu, Aristotel își va înființa aici școala sa de filozofie.
3. Înaintea Arhontelui-Rege (denumire convențională), care rezida în „Porticul regal", se efectuau actele prealabile procesului. Acesta urma să aibă loc, probabil, câteva zile sau săptămâni mai târziu. Vezi *Apărarea lui Socrate*.
4. Termenii tehnici sunt *díke*, respectiv *graphé*.
5. Cum se vede, Euthyphron știa bine că Socrate n-ar da în judecată pe nimeni, fiind credincios principiului său de a nu face nimănui voluntar un rău.
6. Vezi *Criton* și prosopopeea Legilor.
7. „Începând de la Hestia", expresie proverbială, Hestia, zeița vetrei și a pământului, fiind centrul și fundamentul existenței.

8. Se observă felul comic în care Euthyphron se plasează la același nivel ca Socrate în raport cu atenienii. Vezi „Nota introductivă"
9. Ironie tristă, prin care Platon sugerează incompetența lui Euthyphron în ale ghicitului.
10. A urmări, dar și a chema pe cineva în judecată se spun în greacă la fel: *diókein*. De unde și jocul de cuvinte.
11. Așa cum pentru Socrate *lógos*-ul nu e părtinitor, tot așa pentru Euthyphron devoțiunea religioasă nu cunoaște părtinire. Mi se pare vădită simetria dintre cele două personaje, chiar dacă ele au, până la urmă, „semn opus"
12. Insula Naxos făcuse parte din imperiul Atenei, care trimisese acolo coloniști (*kleroúchoi*), expropriind pământuri ale localnicilor. Clientul (*pelátes*), care lucra pe simbrie, era desigur un localnic, având o condiție socială precară. În schimb, sclavul pe care el îl omoară la beție era integrat în familia lui Euthyphron. În 404, când Atena capitulează înaintea Spartei, coloniștii sunt obligați să revină la Atena. Interpreții s-au străduit să explice intervalul de cel puțin cinci ani dintre întâmplarea povestită de Euthyphron și anul 399, când are loc procesul lui Socrate și, deci, și întâlnirea acestuia cu Euthyphron. Explicația cea mai plauzibilă – dacă nu e totul o invenție a lui Platon – poate fi că evenimentele tulburi de după 404 au împiedicat un timp tribunalele să judece în mod normal procesele pe rol (NAILS, *s.v.* Euthyphron).
13. Acesta era un interpret religios profesionist. După cum s-a remarcat, nici măcar familia lui Euthyphron n-avea încredere în competențele religioase ale fiului.
14. Dreptul atenian permitea ca, înainte de proces, părțile să-și facă propuneri reciproce pentru stingerea conflictului.
15. Platon folosește două perechi de termeni, apropiați, dar nu identici ca sens: *hósion – anósion*, pe care îi traduc prin „pios" – „nepios", și *eusebés – asebés*, pe care-i redau prin „cu respect față de religie" – „fără respect față de religie" Nu cred că e bine să traducem cu aceiași termeni ca pentru cealaltă pereche, cum procedează PO, POC și PDS. Cred că *eusebés* se referă mai mult la atitudinea omului și la valoarea practică a religiei, în timp ce *hósion* înseamnă și „sacru" ori „sfânt", nu numai „pios", acordând așadar o anumită valoare obiectului însuși al adorației.
16. *Mían tína idéan* (acuzativ). Pentru interpreții „unitarieni" (vezi „Introducerea") e o directă și timpurie trimitere la „teoria formelor" Pentru „evoluționiști" e numai o folosire netehnică a unui cuvânt care poate

însemna „caracteristică", „aspect", „formă" etc. De notat că, dacă *idéa* e utilizat aici în sensul de mai târziu, cel de formă transcendentă, autonomă față de lumea senzorială, din dialogurile de maturitate, termenul se referă aici și la entități negative (nepiosul) – o posibilitate criticată în *Parmenide* și la care Platon probabil că va renunța.

17. Prima definiție a piosului constituie doar un caz particular, prin urmare e de neacceptat în lumina esențialismului socratico-platonic. *Cf. Hippias I* pentru prima definiție a frumosului, *Laches* pentru prima definiție a curajului, *Republica*, I pentru prima definiție a dreptății, *Theaitetos* pentru prima definiție a științei. A explica însă o caracteristică morală printr-un exemplu și mai ales un exemplu viu, un personaj mitic, precum Ahile pentru curaj ori Nestor pentru înțelepciune, era o modalitate literară (poetică) și tradițională. În fond, să observăm că, făcând din Socrate o personificare a filozofiei, Platon reconstituia această modalitate pe care altminteri o recuza.
18. „Legea" tradiției orale, desigur: grecii nu aveau o dogmă scrisă.
19. Întâmplări mitice povestite mai ales de Hesiod în *Teogonia*, dar reluate și de alți poeți.
20. Socrate recunoaște că are vederi neortodoxe despre zei, implicit neadmițând antropomorfismul lor. *Cf.* critica mitologiei din *Republica*, II–III; *Phaidros*, 229c–230a.
21. O aluzie probabilă la mistere, precum cele orfice, unde se vorbea despre sfâșierea micului Dionysos de către Titani, trăsniți apoi de Zeus. Vezi și MORGAN și JAEGER, vol. II–III.
22. Peplosul uriaș, destinat marii statui a Atenei din Partenon, era brodat cu lupta dintre zei și giganți. Era țesut și purtat o dată la patru ani, de sărbătoarea Marilor Panatenee.
23. De fapt, Socrate afirmase aceasta, iar Euthyphron numai consimțise.
24. *Parádeigma*. Calitatea de a fi model pentru cazurile individuale va fi o caracteristică a formei transcendente.
25. *Prosphilés*.
26. Greaca folosește aici un adjectiv compus în locul celor șase cuvinte românești: *theophilés*.
27. E o ipoteză, de fapt neacceptată de Socrate.
28. Antropomorfismul și politeismul vor nimici și cea de-a doua, ba chiar și celelalte încercări de definire a piosului. Poate că lecția discret strecurată a întregii dezbateri este că divinul nu poate fi conceput în termenii obișnuiți pentru om, așa cum îi concepea religia greacă. Vezi și MORGAN.

29. Se povestea că, văzându-l infirm, Hera l-a aruncat pe Hefaistos din Olimp. Mai târziu acesta se va răzbuna pe mama sa.
30. Socrate propune o ameliorare a definiției precedente, acceptând să omită deocamdată cazul specific al procesului lui Euthyphron, în care ar putea fi iubit de Zeus, dar nu și de Cronos.
31. Cu alte cuvinte: simpla voință a zeilor de a iubi ceva face ca acel ceva să devină pios, sau faptul că ceva are deja anumite calități, asociabile cu pietatea, face ca zeii să-l iubească? Esența problemei a fost disputată intens în teologia medievală și, așa cum ne semnalează Constantin Noica în comentariul său la *Euthyphron* (P O, 2), ea i-a divizat mai târziu și pe Descartes și Leibniz. În general, *intelectualiștii* susțin că, deoarece lucrurile sunt raționale, adevărate, drepte sau în orice alt fel fundamental, ele sunt și voite, iubite și dorite de Dumnezeu, care n-ar putea iubi ceva contrar. Rațiunea universală precedă, iar Dumnezeu nu poate voi altceva decât rațiunea (poziția lui Leibniz). Invers, *voluntariștii* spun că lucrurile devin raționale, adevărate etc., fiindcă și numai fiindcă Dumnezeu le vrea astfel (poziția lui Descartes), fără ca voința divină să aibă vreo limitare, vreo rațiune sau explicație. În *Timaios*, Platon pare a îmbrățișa primul mod de a gândi, presupunând că Demiurgul a creat lumea privind la modelele eterne ale formelor (arhetipurilor) preexistente. Stoicii (sau cei care au gândit ca ei, precum Spinoza) au evitat dilema, presupunând că Dumnezeu, Voința și Rațiunea (Logosul) universale sunt identice.
32. Dificil de tradus elegant: în greacă există participiu prezent activ, respectiv pasiv, astfel încât subiectul activ și cel pasiv pot fi exprimate prin câte un singur cuvânt în fiecare caz.
33. Euthyphron optează – fără a înțelege bine implicațiile – pentru intelectualism: ceva este pios și asta devine cauza faptului că e iubit de zei.
34. Greaca folosește trei construcții echivalente: pe „ceea ce e iubit de zei" îl exprimă mai întâi prin adjectivul compus articulat *tò theophilés*, iar în rest se folosește de verbul pasiv la indicativ *phileítai hypó theón* și de participiul pasiv *philoúmenon hypò theón*. Am avea de-a face cu un fel de explicație (de dicționar) a adjectivului compus *theophilés* = „ceea ce este iubit de zei" (Adjectivul *theophilés* îl folosim fiindcă vrem să spunem că ceva „este iubit de zei".) Însă Socrate îi sugerează lui Euthyphron cu totul altceva aici: inexistența unei cauze raționale a iubirii zeilor, în afara capriciului voinței lor. Socrate deci interpretează propoziția în sensul că zeii iubesc ceva *pur și simplu* fără alt motiv – ceea ce ne aduce la voluntarism. Euthyphron, înșelat de aspectul gramatical-explicativ

al frazei, acceptă această premisă, care, interpretată în sens socratic, va ruina definiția de dinainte dată de el. În traducere se pierde tot echivocul creat între explicația *gramaticală* a lui *theophilés* și explicația *cauzală*.

35. *Autó toutó.* Socrate subliniază lipsa de explicație a iubirii divine, în cazul respectivei ipoteze voluntariste. Zeii iubesc ceva, pur și simplu, și asta îl face iubit de zei și, în consecință, pios.
36. Prima este ipoteza voluntaristă, cea de-a doua – cea intelectualistă.
37. Dedal, sculptor legendar, care ar fi creat statui care se puteau mișca singure. Era considerat părintele „spiritual" al sculptorilor. Socrate era fiul unui sculptor sau cioplitor în piatră, Sophroniscos (Vezi *Alcibiade I*, 121a).
38. Euthyphron se plânge de metoda socratică prin care a fost determinat să accepte teze și distincții pe care în sinea sa nu le asumă. Vezi capitolul „Cum a fost înțeles Platon"
39. Rege mitologic, extrem de bogat și arogant, pedepsit de Zeus la foame și sete veșnice în Infern.
40. Altfel spus, sfera noțiunii dreptului include și sfera noțiunii piosului, dar nu și reciproca. Sau toate trăsăturile genului sunt și ale speciei, dar nu toate trăsăturile speciei sunt și ale genului. Problema are legătură cu chestiunea unității virtuților, chestiune dezbătută în dialogurile de tinerețe, precum *Laches* sau *Protagoras*.
41. Ironie. Poate că totuși Socrate vrea să sugereze și că Euthyphron, dacă și-ar da osteneala, ar putea continua cercetarea în mod fructuos. Se poate vedea cât de puțin cunoscută era analiza logică a noțiunilor în 399.
42. Versuri din poemul epic *Cypria* de Stasinos (secolul al VIII-lea î.Cr.). Textul e nesigur.
43. Ultima încercare a lui Euthyphron de a oferi o definiție piosului.
44. Socrate introduce obișnuitele sale analogii cu artele (în sensul vechi, de profesii sau meșteșuguri). Ideea e că o virtute, pietatea, devine un fel de artă a bunelor relații cu zeii.
45. Zeii nu pot fi făcuți să fie mai buni. Posibilitatea ameliorării zeilor nu poate fi acceptată nici măcar de antropomorfismul lui Euthyphron.
46. Toți aceștia, în raport cu profanii respectivi, sunt văzuți ca un fel de stăpâni, de conducători.
47. Socrate va critica concepția că oamenii pot aduce folos sau mulțumire zeilor prin rugăciuni sau sacrificii.
48. În sens strict, zeii nu au nevoie de nimic, fiind perfecți. De aici și aporia în care ajunge Euthyphron, care încearcă în zadar să-și adapteze concepția lui arhaică despre religie cu viziunea „iluministă" impusă de întrebările lui Socrate.

49. *Tò toís theoís phílon*. Se revine astfel la mai vechea definiție (6e și 8a) a piosului, care fusese deja respinsă.
50. Zeu marin cu darul profeției, dar care își putea schimba înfățișarea, scăpând astfel celor care voiau să-l prindă pentru a afla de la el viitorul. Socrate continuă jocul ironic: a sugerat mereu și sugerează și acum că Euthyphron ascunde o cunoaștere secretă asupra piosului.

CHARMIDES

1. Potidaia, colonie corintiană în Chalcis, fusese asediată de atenieni de la 432 la 429. După cucerirea ei, atenienii fuseseră atacați și reveniseră cu mari pierderi la Atena, pierderi la care se face referință mai jos.
2. Templu închinat, se pare, Persefonei, zeița Infernului. Casa lui Charmides se afla în apropiere.
3. Firea aprigă a lui Chairephon, vechi prieten al lui Socrate, e indicată și în *Apărarea lui Socrate*, 21a.
4. Nume bizar, remarcă P. Friedländer (FRIEDLÄNDER, *s.v.*), însemnând „urât-frumos"
5. În sensul mai larg de interes pentru lucrurile spirituale (Simina Noica, PO, 1, 212, nota 6). Totuși cred că Socrate dă termenului și un înțeles mai restrâns.
6. *Leuké státhme* cu sensul de riglă „albă", fără semne de măsurat, deci cu care nu se poate măsura.
7. Formulă ironică, întrebuințată de mai multe ori de Socrate: trimite de fapt la ceva extrem de important, esențial, care răstoarnă ceea ce părea a fi evident. *Cf.* și 173e; *Hippias I*, 286c.
8. În sensul mai general, de „iubitor de înțelepciune"
9. Critias (și deci și Platon, prin mama sa) descindea din Dropides, un frate al lui Solon, legislatorul Atenei, poet și unul dintre cei „șapte înțelepți" ai Greciei arhaice. Socrate flatează orgoliul lui Critias, el însuși poet, filozof, om politic și cu ambiția de a-l face aidoma și pe vărul și pupilul său, Charmides.
10. Cydias din Hermione, amintit de Aristofan în *Norii*, 967, cât și de Plutarh, alături de poeții Mimnermos și Archilochos.
11. E criticată aici medicina științifică, hipocratică, care se concentra asupra remediilor pentru corp, renunțând la descântece?
12. Socrate (Platon) pune probabil pe seama medicilor traci ai lui Zalmoxis anumite concepții de sorginte pitagoreică, legate de conlucrarea corp–suflet și de preeminența sufletului în diferitele maladii. Vezi și

BRÈS, 321–322. (Cartea este o abordare interesantă a lui Platon din perspectiva largă a psihanalizei.) Brès susține că durerea de cap a lui Charmides trebuie interpretată în sensul lapsusurilor freudiene și ea ar arăta că tânărul, în fapt, este deocamdată lipsit de *sophrosýne*, văzută aici mai mult ca un echilibru interior.

13. *Epodaí*, incantațiile, descântecele magice pe care le foloseau vracii sau unele confrerii de inițiați, precum coribanții. Să nu uităm că în *Banchetul* Alcibiade îl compară pe Socrate cu un silen sau un satir, adică o figură semidivină, dionisiacă, pe care o imitau coribanții. Aici „descântecul" e o „acoperire" pentru filozofia socratică.
14. În mod evident, filozofia e văzută cu un rol terapeutic – un fel de medicină pentru suflet și minte, pe care le eliberează de fals și le pune în armonie între ele. Pe de altă parte, în *Gorgias*, funcția medicinei pentru corp (restabilirea sănătății) este îndeplinită în stat de către justiție, care restabilește sănătatea pierdută a sufletului cetății. Iar în *Republica*, 404e, tot prin analogie, Socrate susține că „simplitatea în cazul muzicii produce în suflete cumințenia, iar cea din cazul gimnasticii produce în trupuri sănătatea."
15. Elogiu disproporționat, indicând aroganța tutorelui, Critias.
16. Este vorba probabil despre Critias „cel Bătrân", personajul principal din dialogul omonim.
17. Un taumaturg, posibil legendar, despre care se spunea că provenea din Hyperboreea, tărâm legendar și preafericit aflat în extremul nord. Ar fi călătorit prin Grecia călare pe o săgeată de aur.
18. Charmides e destul de abil și mimează modestia. În realitate, suspectăm că laudele lui Critias l-au făcut să se creadă posesor al tuturor virtuților. Răspunsul filozofic ar fi fost să spună că nu știe să aibă vreo cumințenie.
19. De aici ar rezulta că băiatul de fapt nu posedă cumințenia sau nu o posedă pe deplin, de vreme ce nu va reuși, nici măcar ajutat de Socrate, ca până la sfârșitul dialogului să o explice.
20. *Hesychiótes tis*. Cuvântul trimite la calm, liniște. De aici și ideea de lentoare, încetineală, pe care o extrage Socrate. Fără îndoială, derivația nu este întru totul corectă, dar nici restrângerea cumințeniei la aspecte exterioare ale comportamentului nu poate fi admisă. Ea totuși ținea de comportamentul tradițional, recomandabil, al tânărului atenian, vezi Simina Noica, PO, 1, 315, nota 36.
21. *Aischýnesthai*, *aischyntelós* și *aidós* sunt termenii folosiți acum, pentru a doua definiție, de Charmides. Aceasta nu contrazice de fapt prima definiție, ci o înglobează, rămânând în continuare în teritoriul

comportamentului tradițional. *Aidós* e o calitate deja atribuită eroilor homerici, mai ales tineri. În *Protagoras*, sofistul cu acest nume povestește un mit în care Zeus, pentru a salva neamul omenesc de autodistrugere, îi dăruiește *aidós* și *díke* („dreptatea"), împărțindu-le astfel încât toți să aibă o parte mai mare sau mai mică.

22. *Odiseea*, XVII, 347.
23. „A le face pe ale sale" ori „a-și face treburile proprii" devine în *Republica* definiția justiției, așa cum am spus în „Nota introductivă" Dar mai există o altă diferență importantă: dacă aici sensul formulei rămâne foarte concret și material – „a face tu însuți lucrurile pe care le folosești" sau care „îți aparțin nemijlocit" (de exemplu a-ți face singur hainele pe care le vei purta sau a-ți scrie numai numele propriu) –, în *Republica* formula va însemna a-ți exercita funcția socială și economică pentru care ai fost calificat prin natură și prin educație și a nu uzurpa funcțiile destinate unor oameni cu calificări diferite. Poate din cauza acestei probleme de interpretare Socrate declară definiția drept o „ghicitoare" Se vede imediat că Charmides repetă mecanic ceea ce a auzit de la Critias, nereușind să înțeleagă sensul mai adânc al formulei. E interesant că și Critias va abandona definiția, de parcă el însuși n-ar fi înțeles-o.
24. Putem presupune că Socrate însuși lăuda pe „a-ți face treaba proprie", asociind-o cu o virtute, iar Critias, familiar cu spusele lui Socrate, a preluat-o, fără s-o înțeleagă prea bine, după care i-a transmis-o pupilului său.
25. *Polypragmoneín* – un termen adesea cu conotații defavorabile, văzut de Platon ca un antonim al lui „a-ți face treaba proprie", vezi *Republica*, 433a.
26. Sofistul Hippias în *Hippias II*, 368b, este un astfel de *polyprágmon*, care și-a confecționat singur tot ceea ce poartă.
27. Critias încearcă să-și salveze teza făcând câteva distincții terminologice: *poieín*, tradus de mine prin „a produce", *práttein* = „a face", *ergázesthai* = „a munci". În general, *poieín* corespunde englezescului *to make* („a face, a produce un lucru exterior"), în timp ce *práttein* e mai aproape de sensul lui *to do*, însemnând „a acționa într-un anume fel" ori „a fi într-un anume fel" Astfel de distincții erau specialitatea sofistului Prodicos din Cos, care apare și vorbește în dialogul *Protagoras*.
28. *Munci și zile*, 309.
29. *Poíesis*, *práxis*, *ergasía*. Prima dintre ele poate produce lucruri bune sau rele, în vreme ce facerea și munca ar fi bune mereu. Motivul e dat imediat.
30. Critias afirmă că „a ți le face (*práttein*) pe ale tale proprii" e întotdeauna bine și frumos. Sensul este „a-ți vedea de interesele proprii". În schimb,

„a le produce (*poieín*) pe ale tale" se referă la a-ți face singur hainele, de exemplu.

31. Unii au crezut că „facerea de lucruri bune" (*he agathón práxis*) este o a patra definiție a cumințeniei. Dar ea mi se pare mai curând o cerință esențială cu care definiția cumințeniei nu poate fi în contradicție. FRIEDLÄNDER, 469: „Este mai curând un mod de a evita problema decât o nouă definiție."
32. 163a.
33. Un specialist, un om competent poate totuși eșua uneori. Mai mult: el nu știe uneori dinainte care va fi rezultatul. Dacă el procedează cu-minte când reușește, înseamnă că, atunci când eșuează, e fără cumințenie, neavând nici măcar conștiința faptelor sale? Pentru a rezolva problema, Aristotel va introduce mai târziu noțiunea de *héxis*, „calitate permanentă" Chiar dacă un specialist eșuează uneori, el posedă totuși o *héxis* specifică artei sale, iar eșecul său va fi accidental.
34. Vezi și *Protagoras*, 348b. Acolo însă despre maximă se spunea că ar fi fost inventată de vreunul dintre vechii înțelepți. Nu e clar care ar fi fost sensul ei primitiv; poate era vorba despre un îndemn la modestie: află că ești numai un om muritor. Oricum, la Platon întâlnim cea mai veche atestare a maximei delfice. Ea va fi discutată, în alți termeni, și în *Alcibiade I*.
35. Așa cum am arătat, *sophrosýne* ori verbul *sophronoún* conțin cuvântul *phrén* – „minte" Critias dă o interpretare etimologică a virtuții respective – ceea ce am redat în traducere prin „cumințenie", „cu-minte"
36. *Epistéme heautoú*. Socrate va înțelege (iar Critias nu va obiecta) că e vorba nu despre o știință care cercetează subiectul cunoscător, ci despre o știință care se cercetează pe sine însăși – *auté heautés*, 166c. Or, în cazul celorlalte științe, există o distincție între știință și obiectul ei, lucru care acum nu se întâmplă. De unde obiecția lui Socrate de la 166a. Se pune întrebarea: cum trebuie să înțelegem această translație de sens de la o știință despre *sine însuși* (omul însuși, vezi *Alcibiade I*) la o știință despre *sine însăși* (despre ea însăși)? Ar putea fi vorba despre o confuzie – cred, voită din partea lui Socrate – între subiectul știutor și știință. Vezi 170e.
37. Pentru Socrate (dar și pentru Platon și Aristotel) orice știință sau artă 1) trebuie să aibă un domeniu propriu, pe care să nu-l împartă cu o alta; 2) trebuie să obțină un rezultat care să fie distinct de ea însăși, indiferent dacă e un obiect, o activitate sau o cunoștință. 3) Acest rezultat trebuie să aducă un anume bine sau folos distinct. 4) În sfârșit, orice

știință (sau artă, în sensul grec al cuvântului, *téchne*) poate fi predată și învățată.

38. Mai târziu Aristotel va numi științele de tipul arhitecturii „productive" (*poietikaí*), deoarece produc o operă, iar pe cele de tipul geometriei „teoretice" (*theoretikaí*), adăugându-le și pe cele „practice" (*praktikaí*), precum politica și etica, al căror rezultat este o anumită activitate.
39. Translația de sens la care m-am referit mai sus e acum realizată. Însă Critias supralicitează și mai adaugă un element: nu numai că știința care se are pe sine însăși drept obiect e cumințenia, dar ea le are și pe toate celelalte științe drept obiect. Să observăm că din conceptul unei științe a tuturor științelor se poate extrage conceptul unei științe a ei înseși; dar invers, nu. Prin urmare, nu raționamentul poate justifica această a doua translație și nici o interpretare, fie și curajoasă, a inscripției delfice. De aceea, ambiția și chiar megalomania lui Critias devin foarte evidente. Această identificare a autocunoașterii cu știința universală va fi reluată la 170a.
40. O știință are drept obiect ambele contrarii sau opuse: medicul știe ce-i sănătos și ce-i nesănătos, geometrul știe ce-i un pătrat și ce nu-i un pătrat etc. În consecință, dacă cumințenia e știința științelor, ea va fi și știința neștiințelor respective.
41. Obicei de la banchete: urmează discuția decisivă.
42. Pasaj dificil, deoarece sintaxa nu clarifică dacă subiectul frazei rămâne același (cum traduc unii), sau e diferit, cum cred eu, prin analogie cu 167a. Pentru că deține știința universală, omul cuminte poate decide dacă ceilalți specialiști sunt competenți sau închipuiți. Pe de altă parte, având autocunoașterea, el știe și despre sine ce știe și ce nu știe. Să notăm că *élenchos*-ul socratic dezvăluie pretențiile unor falși specialiști, precum sofiștii. Dar el nu e o știință, căci Socrate nu are pretenția că știe ceva, ci numai o anchetă, o cercetare în comun, spre a se stabili coerența unui discurs.
43. E totuși posibil să opinezi despre alte opinii. În pofida inducției, Socrate are unele îndoieli asupra imposibilității autoreferențialității în unele cazuri.
44. S-a remarcat că în *Phaidros*, 245c – scris însă mult mai târziu decât *Charmides* – Platon consideră sufletul o entitate care se mișcă pe sine însăși (*tò hautó kinoún*) și, din această cauză, mișcarea e eternă și ea este eternă. Mai târziu, Aristotel va postula, ca existență supremă, gândirea care se gândește pe sine (ARISTOTEL, 12, 7, 1072b), iar Plotin, preluând această idee, va considera Intelectul divin care se gândește pe sine drept cea de-a doua ipostază a inteligibilului.

45. Cine este acest „mare om", capabil să depășească socratismul? A fost foarte tentant să ne gândim la Platon însuși și la „dialectica" la care el va face apel în *Republica*, *Sofistul* și *Politicul*. *Cf. Legi*, 730e, dar acolo sintagma se referă la „un mare om într-o cetate" Or, în lumina a ceea ce urmează imediat, putem citi apelativul și ca pe o provocare adresată lui Critias: oare orgoliosul Critias se va dovedi un „om mare"?
46. Socrate abandonează determinarea științei universale, propunându-și să afle numai dacă ea ar putea aduce vreun folos, în caz că ar exista.
47. Acest lucru nu va putea fi clarificat, iar pretenția lui Critias nu va putea fi argumentată.
48. În această accepțiune, știința universală nu se suprapune peste domeniile celorlalte științe, ci numai dă seamă dacă ele există sau nu ca științe. Ea apare, cum am spune noi, ca un fel de metaștiință, al cărei folos nu pare clar.
49. Din nou, se reia condiția ca fiecare știință să aibă un obiect și un domeniu distincte de oricare altă știință.
50. Socrate nu-l pune la încercare pe medic ca medic, nici pe vreun alt specialist sau artizan ca atare. Dimpotrivă, el laudă competențele specializate ale acestora. Ceea ce el contestă și pune la probă este pretenția medicului de a fi om politic sau de a da lecții de etică (*Apărarea*, 22d).
51. Socrate schițează un fel de utopie în care posesorii metaștiinței ar încredința fiecăruia ceea ce acela știe, iar pretențiile de știință neîmplinite ar fi ușor înlăturate. E interesant că *dialectica* din *Republica* ar putea împlini acest rol în cetatea perfectă. Ce-i drept, dialectica încununează celelalte științe (mai ales matematice), nu le substituie.
52. Încercând să salveze știința științelor, Socrate presupune în disperare de cauză că folosul ei ar fi doar că facilitează restul cunoașterilor, fără a le condiționa.
53. *Odiseea*, XIX, 568. Prin poarta de fildeș pătrund visele înșelătoare, iar prin poarta de corn cele adevărate.
54. Fericirea și viața bună apar distincte de simplul folos. Un popor de experți, fiecare în domeniul lui, nu e obligatoriu să fie și fericit. În *Republica* condiția fericirii generale va fi renunțarea la proprietatea privată.
55. Știința care se cunoaște pe sine e redefinită acum de Critias drept știința binelui și a răului.
56. Dacă știința științelor nu aduce un folos în plus, adăugat folosului științelor particulare, ea nu poate fi știința binelui și a răului. Or, nu pare posibil ca ea să aducă un folos în plus, deoarece nu are de fapt un domeniu propriu și distinct de celelalte domenii. Așadar, științele

particulare nu-i pot face, singure, pe oameni fericiți, chiar dacă sunt practicate bine; iar o știință universală, chiar dacă ar exista, neavând un domeniu distinct, nu pare capabilă să adauge un folos în plus. Prin urmare, dacă acceptăm că practica cumințeniei trebuie să fie de folos, cumințenia nu poate fi identificată cu o știință universală sau cu o metaștiință.

57. Vezi *Cratylos*. Adică Zeul care ar fi pus numele lucrurilor și acțiunilor, închipuit ca un legiuitor.
58. Chestiunea va fi reluată și în *Menon* prin teoria „reamintirii": știm într-un anume fel ceea ce aparent ignorăm, deoarece am uitat ceea ce știam în viața prenatală.
59. Și totuși Socrate afirma în mod curent că el atâta știe, că nu știe nimic! „Cumva" (*hamós gé pos*) poți ști că nu știi, chiar dacă nu poți ști lucrurile pe care nu le știi. Problema științei, cu toate aceste probleme, va fi reluată în *Theaitetos*.
60. Charmides e convins că declarația de confuzie din partea lui Socrate este ironică și că Socrate de fapt are o cunoaștere pozitivă despre cumințenie și tot restul. În măsura în care în personajul Socrate din *Charmides* îl vedem pe Platon din dialogurile ulterioare, această convingere e corectă – dar numai în această măsură.
61. Promisiune neîndeplinită, notează L. Robin (POR, 1, 1267, nota 61). „Nici Critias, nici Charmides nu vor face în continuare – unul ce sfătuiește, celălalt ce promite." Ei se vor desprinde de Socrate, se vor lipsi de cumințenie, de unde și destinul lor tragic comun.

ALCIBIADE I

1. În general, când adolescenții deveneau bărbați și aveau deja barbă (vezi *Protagoras*, 309a–b), nu mai erau curtați de amorezi. Cazul lui Socrate e prezentat de la început ca atipic.
2. Vezi *Apărarea*, 31 d, pentru Vocea daimonică care îl oprea pe Socrate de la anumite activități.
3. Deinomache, mama lui Alcibiade și verișoară primară cu Pericle, se trăgea din Alcmeonizi și era nepoata lui Cleisthenes, important reformator atenian după răsturnarea tiraniei lui Peisistrates și a fiilor săi. După moartea timpurie a tatălui său, Cleinias, în bătălia de la Coroneea, Alcibiade intră sub tutela lui Pericle (vezi NAILS, 13).
4. Interesant: planurile tânărului Alcibiade anticipează faptele, mai târzii cu o sută de ani, ale lui Alexandru cel Mare.

5. *Atopóteros*. Se pune în lumină *atopía*, „bizareria, stranietatea" lui Socrate: cum oare – se putea gândi Alcibiade – ar putea acest om aparent inutil, sărac și vorbăreț să-mi fie indispensabil pentru o măreață carieră politică?
6. Probabil din partea unor sofiști, care, precum aflăm din *Protagoras* ori *Hippias I*, excelau în discursurile lungi, frumos compuse, persuasive.
7. Sunt cele două posibilități. Iar când înveți de la cineva sau descoperi singur, ești conștient de faptul respectiv și ai un moment pe care îl poți indica drept moment al învățării. Acesta este semnul. Mai târziu, Alcibiade va indica și o altă posibilitate de a învăța, din altă parte – de la anonimul mulțime – limba, obiceiurile etc., dar atunci nu se poate preciza un moment al învățării. Nu cred că teoria din *Menon* asupra reamintirii intră în contradicție cu cele spuse aici. Tânărul sclav al lui Menon descoperă teorema duplicării pătratului stimulat de întrebările lui Socrate, deoarece cunoscuse această teoremă într-o existență prenatală. Dar el ar fi putut indica precis momentul „reamintirii" – adică cel al discuției cu Socrate – când descoperise un adevăr.
8. Distincția dintre chestiunile „tehnice", când, în Adunare, atenienii cer și ascultă sfatul unor experți, și cele politice, când consideră că sunt competenți ei înșiși, o sugerează Socrate și în *Protagoras*, 319b–c. Iar acolo Protagoras o explică și o ilustrează prin mitul despre Prometeu și Epimeteu. Platon înclină să conteste fundamentul acestei distincții esențiale pentru democrație, considerând că, pentru a fi bine conduși în toate situațiile, oamenii au nevoie de niște profesioniști – în cazul politicii de filozofii din *Republica*.
9. Spre deosebire de alte dialoguri „socratice" (*Laches*, *Charmides*, *Republica*, I, *Hippias Maior*), unde Socrate își pune la probă interlocutorul, cerându-i să definească curajul, cumințenia, dreptul, frumosul, aici Socrate are o altă tactică: nu cere definiții, dar acuză neștiința lui Alcibiade, fiindcă aceasta nu poate explica sursa unora dintre reprezentările sale despre valori.
10. Socrate e ironic și totuși nu-și râde de Alcibiade, deoarece scopul lui e să-l facă să devină conștient de situația sa – ceea ce poate fi începutul regenerării.
11. 109c–d.
12. Alcibiade observă că poți învăța ceva nu numai de la un dascăl precis, ci și de la mulțime. Întrebarea care se pune este dacă lecțiile mulțimii au vreo valoare. Acest lucru poate fi stabilit: când, precum în cazul limbii, toată lumea folosește aceleași cuvinte pentru aceleași lucruri, lecțiile

sunt corecte. Dimpotrivă, când oamenii se ceartă între ei asupra conținutului valorilor de drept, frumos, bine, lecțiile sunt discutabile. Oricum, convingerea lui Socrate (Platon) este că numai cei puțini – experții – sunt credibili în orice domeniu și numai ei sunt de acord între ei, astfel încât acordul este un semn al expertizei. Vezi *Apărarea*, 25b–c.

13. Sorin Vieru (PO, 1, 149, nota 30) atrage atenția asupra distincției sugerate de Platon între competența lingvistică și înțelegerea autentică. Noi putem să folosim corect cuvintele uzuale ale limbii noastre, fără a înțelege aprofundat ce înseamnă ele: de exemplu pot vorbi foarte bine despre apă, fără a ști că ea se compune din două părți de hidrogen și o parte de oxigen. În același sens, pot folosi corect cuvintele „just" ori „frumos" într-o serie de situații comunicaționale, fără a avea o definiție a celor două calități. La extrem, avem „testul Turing": o mașină inteligentă ar putea răspunde corect întrebărilor noastre și rezolva unele sarcini la ordinele noastre verbale, *ca și când* ar înțelege despre ce este vorba. Dar ce înțelegem prin *a înțelege*?
14. În mod semnificativ, Socrate nu spune „ai citit", ci „ascultat" poemele homerice. Cultura și educația din a doua jumătate a secolului al V-lea î.Cr. aveau încă o notabilă componentă orală. Vezi și dialogul *Ion*.
15. Alcibiade simte că a fost împins să admită unele lucruri de care nu e sigur. Ceea ce urmează îl va obliga să-și asume responsabilitatea pentru acordul său.
16. O exemplificare a ceea ce susțineam în capitolul „Cum a fost citit Platon": dialogul socratic practică transferul de responsabilitate de la cel care întreabă la cel care răspunde. Sigur că, în sens strict logic, Socrate are dreptate: Alcibiade e responsabil. Dar Socrate pune întrebările într-un anume fel, răpindu-i respondentului multe grade de libertate.
17. Euripide, *Hippolytos*, 352.
18. Alcibiade obiectează: dreptul și nedreptul rareori ghidează acțiunile politice, ci acest rol mai curând îl au utilul și inutilul, care, după el, sunt diferite de drept și de nedrept. Socrate nu va încerca pe moment să combată acest realism politic, ci va reveni la chestionarea sursei cunoașterii lui Alcibiade. Dar mai târziu Socrate va arăta că valorile formează o unitate și că ceea ce este *cu adevărat* util cuiva nu poate fi urât moralmente.
19. Totuși, în anumite cazuri e mai dificil să-l convingi pe unul singur, dacă acesta e exigent ca Socrate, decât să convingi o mulțime influențabilă. Iar mijloacele pot fi diferite. Retorica, ca modalitate de a impune plauzibilul, nu adevărul, poate avea efecte mai mari asupra grupului, mai ales dacă anumite mijloace extra-raționale sunt puse în joc – vocea,

atitudinea, afectivitatea oratorului. Socrate – o știm bine din *Apărare* – ar fi respins asemenea mijloace extra-raționale, ceea ce nu înseamnă că ele n-ar fi putut fi eficiente, abil folosite, în Adunare. Dimpotrivă, a convinge o singură persoană poate presupune recursul la un raționament mai stringent.

20. *Hybristés*. Lipsă de măsură în insistența de a investiga – ceea ce în relațiile civilizate interumane putea foarte ușor trece drept insolență.
21. Alcibiade încearcă să scape de *élenchos*, prin care ajunge să susțină ceea ce nu-i convine.
22. *Kalá*. Se referă la cele frumoase sub raport etic, cuvenite, onorabile, bune.
23. *Agathá*. Se referă la lucrurile care produc un avantaj sau folos.
24. Alcibiade susținuse că unele lucruri frumoase nu sunt și bune, iar unele lucruri urâte sunt bune. Se subînțelegea că, de fiecare dată, sub același raport. Iar Socrate îl face să admită explicit că separarea dintre frumos și bine (care are un sens apropiat de „folositor"), ca să poată fi luată în seamă, trebuie să fie sub același raport, așadar deopotrivă frumos și rău, sub același raport. Or, cazul curajului arată că, deși acesta este simultan frumos și rău, el este astfel sub două raporturi diferite: frumos față de datorie și prieteni, rău față de viața proprie. Prin urmare, nu s-a demonstrat că frumosul și binele se separă cu adevărat. Dificultatea lui Alcibiade a apărut atunci când, „ispitit" de Socrate, a declarat lașitatea maximul rău (115d), nu maximul urât, de unde a rezultat că curajul – opus lașității – e un mare bine, nu doar foarte frumos. Totuși, Socrate escamotează o chestiune esențială: deși curajul presupune un conflict de valori referitor la *două aspecte* diferite (viața proprie versus datoria), el se raportează totuși la *una și aceeași* persoană. Conflictul interior persistă. Pentru a-l explica și a-i da o soluție, Platon va presupune în *Republica* și *Phaidros* tripartiția sufletului.
25. *Eu práttontes*. *Eu práttein* înseamnă, literal, „a acționa, a face bine", dar are de obicei sensul de „a trăi bine", „a fi fericit" Robin traduce prin „*ceux qui réussissent*" (POR, 1). Eu încerc să traduc utilizând sensul echivoc al expresiei „a face bine" Socrate amestecă aici, probabil intenționat, aceste două sensuri.
26. *Eupragía* („bine-facerea") substantiv derivat de la *eu práttein*, înseamnă „viață bună", dar și „faptă frumoasă". În raționamentul precedent, cum sugeram și mai sus, se produc niște alunecări semantice greu de tradus, implicite în locuțiunea *eu práttein*: cel care „face bine" (deci face o faptă frumoasă) este totodată unul care „face bine", în sensul că „o duce bine", e „fericit". Așadar fapta frumoasă moral și binele ar fi identice.

27. Dacă orice lucru drept e și frumos (cum s-a admis la început), dacă orice lucru frumos e și bun (cum s-a demonstrat înainte) și dacă orice lucru bun e folositor (conform sensului obișnuit al lui *agathón*), rezultă că orice lucru drept e folositor. Nu rezultă totuși că orice lucru folositor e și drept.
28. Insulă din arhipelagul Cicladelor, azi Scopilo. Evident, este vorba despre o mică cetate.
29. Această propoziție e evident consonantă cu „legea" etică a lui Socrate: nimeni nu face răul altminteri decât involuntar, din ignoranță. Într-adevăr, dacă omul n-ar fi ignorant (precum fusese Alcibiade), ar ști că, făcând rău cuiva (fiind nedrept), va face totodată și ceva nefolositor sieși; așadar dreptul și folositorul sunt pentru acesta identice.
30. Socrate distinge aici între știință, ignoranța care se ignoră pe sine și ignoranța care nu se ignoră, ci se știe ignoranță. Pe aceasta din urmă Socrate și-o aroga în *Apărare*, 21 c–d. Distincția dintre ele și recunoașterea primei sunt o condiție nu numai pentru a porni pe drumul cunoașterii autentice, dar și pentru o atitudine moralmente lăudabilă, având în vedere faptul că răul este comis numai din neștiință.
31. *Tá mégista* – e vorba despre valori, precum natura dreptului, utilului, frumosului și a felului cum pot fi ele cultivate.
32. Marele bărbat de stat atenian Pericle este amintit de Platon în mai multe dialoguri (*Protagoras*, *Menon*, *Menexenos*, *Gorgias*, *Phaidros*, *Banchetul*) și în general este criticat mai mult sau mai puțin transparent. Tucidide însă îl laudă și pune înfrângerea Atenei pe seama îndepărtării atenienilor de sfaturile sale, după moartea sa, cauzată de ciumă.
33. Pythoclides din Cos, vezi și *Protagoras*, 316e, muzician. Damon, muzician faimos, dascăl și prieten cu Pericle, vezi și *Republica*, 400 b–c. E menționat și de Aristofan în *Norii*, 649–651. Anaxagoras, celebrul filozof presocratic, autorul teoriei despre Intelectul cosmic, separat de cosmos (ARISTOTEL, 1, 3, 984b). Fragmente în FGP, I, 2, p. 551 *sqq*.
34. Socrate consideră că politica – cel puțin sub forma practicată la Atena – nu este o artă (*téchne*) și nu poate fi deci predată nici măcar de cel foarte bun în ea. Vezi și *Protagoras*, 320a. O dovadă ar fi că nici măcar marele Pericle n-a reușit să-și educe propriii fii, necum pe alții.
35. Xantippos și Paralos. Fratele lor vitreg mai mic, avut de Pericle cu Aspasia din Milet, numit tot Pericle, a fost mai reușit. A participat ca strateg la bătălia navală de la insulele Arginuse și a fost executat împreună cu ceilalți strategi. Vezi *Apărarea lui Socrate* (NAILS, 264).

36. Zenon din Elea, discipolul lui Parmenide, autorul celebrelor paradoxuri ale mișcării (FGP, I, 2, p. 261 *sq.*). Pythodoros, atenian înstărit, discipol al lui Zenon. Apare în *Parmenide*. Callias (a nu fi confundat cu Callias, fiul lui Hipponicos, foarte bogatul atenian), om politic, care a luat probabil și el lecții cu Zenon.
37. Un nou subterfugiu al lui Alcibiade: admite că e neînvățat, dar, dat fiind că mai toți politicienii Atenei sunt în aceeași situație, crede că are destule șanse să-i întreacă prin talentele sale native.
38. Socrate îi va prezenta pe spartani și pe perși în mare parte printr-o fabulă și, în orice caz, într-o perspectivă idealizantă, în contrast cu prezentarea atenienilor. Câtă valoare educativă putea avea prezentarea sa este de discutat.
39. Personaj luat în răspăr de comedie (Aristofan, *Păsările*, v. 1297; Platon comicul.)
40. Sclavii, proveniți din Asia Mică, aveau plete lungi și dese, în timp ce atenienii de neam purtau părul coafat cu mulți cârlionți.
41. Apare tema îngrijirii de sine, care va reveni. Deocamdată nu se precizează ce înseamnă „sinele"
42. Dedal era patronul sculptorilor. De aici și replica ironică a lui Socrate, fiu de sculptor.
43. Ar fi fost un proverb dintr-o piesă pierdută a poetului comic Platon.
44. Cei patru predau astfel cele patru virtuți esențiale ale unui bun conducător, așa cum se va arăta în *Republica:* înțelepciunea, dreptatea, cumințenia, curajul. La acestea se adaugă și „magia", adică pietatea.
45. Vezi în *Lysis*, 205c–d, elogiile aduse de un îndrăgostit tânărului iubit, cu referință la strămoși și la noblețea neamului.
46. Anacronism: Agis, fiul lui Archidamos și al lui Lampido, domnește la Sparta abia din 427 î.Cr.
47. Tema cunoașterii sinelui e formulată explicit, tocmai necunoașterea de sine fiind principalul reproș făcut lui Alcibiade.
48. *Kaloí kagathoí.* Am tradus astfel această expresie, care ar fi, oarecum, echivalentul englezescului *gentleman.*
49. *Phrónimoi.*
50. După obiceiul său, Socrate încearcă să utilizeze inducția: ia multe exemple din artele particulare – țesutul, navigația, creșterea cailor, cântatul la flaut etc. – dorind să găsească o definiție legată de omul bun și de virtute sub raport etic. În general, acest mod de a generaliza se dovedește deficitar – cum se întâmplă și acum – deoarece calitățile etice nu pot fi reduse la priceperi tehnice.

51. *Koinonoúnton politeías*. E vorba deci despre cetățeni, oameni liberi cu drept de cetate, nu despre sclavi.
52. *Euboulía*.
53. *Philía*, foarte apreciată de greci în relația dintre particulari sau între clasele sociale, considerată un veritabil ciment social. Aristotel se va referi pe larg la *philía* în *Etica Nicomahică*. Același cuvânt se folosea și pentru a desemna sentimentele copiilor față de părinți și invers, și chiar pe cele dintre soți. De unde și dificultățile care urmează.
54. Se sugerează aici ceea ce se va afirma în *Republica*: sufletul individual este o cetate în miniatură, divizată în trei părți, în timp ce cetatea e un „suflet mare"
55. În *Republica*, Socrate (Platon) va defini dreptatea drept *oikeiopragía* – „a-ți face treaba proprie" (433a–434a). Va adăuga însă încă o virtute corelativă în întreaga cetate – *sophrosýne*, „cumințenia" –, pe care o va defini ca supunerea inferiorului față de cel mai bun și dispoziția celui mai bun de a-l îndruma pe inferior (431b–432a). În felul acesta, cele două virtuți corelative vor echilibra statul și societatea: dreptatea va separa funcțiile împiedicând confuzia, iar cumințenia va determina cooperarea oamenilor cu funcții diferite. Aici, ca și în *Charmides*, „a-ți face treaba proprie" e văzută unilateral și independent de altceva – de unde și confuzia lui Alcibiade, pe care Socrate nu mai încearcă s-o rezolve în acest dialog.
56. Prietenia nu va apărea fără prezența celorlalte virtuți, în primul rând a cumințeniei, apoi a înțelepciunii în clasa superioară și a curajului la cea intermediară. Chestiunea va fi lămurită în *Republica*.
57. E starea obișnuită de confuzie a interlocutorilor lui Socrate: întâi prea siguri de ei, se simt în confuzie și derutați după ce convingerile lor sunt respinse în decursul dialogului. Vezi *Menon*, 84b–c, unde Socrate se compară pe sine cu peștele-torpilă care își amorțește atacatorii; vezi și *Theaitetos*, 148e.
58. Socrate va distinge trei domenii: *ceea ce este sinele* – omul însuși sau sufletul; *ceea ce este al sinelui* sau *corpul în întregul său*; *ceea ce este al corpului* – adică hainele, încălțămintea, casa, averea etc. Ierarhia de valoare este *sine*, *al sinelui*, *al corpului*. Lipsește aparent din discuție *celălalt*, semenul: probabil că locul său era variabil. Putea fi egal cu un instrument, putea deveni asemenea corpului – în relația sexuală; în fine, putea deveni un fel de al doilea sine, prietenul autentic – ceea ce e sugerat spre final.
59. Vechea denumire pentru Delfi, unde Pythia dădea oracole în numele lui Apollon.

60. Vezi problema tratată și în *Charmides*, însă în alt sens: acolo cunoașterea sinelui este echivalată de Critias cu o știință universală și deopotrivă autoreferențială. Vezi și notele introductive de la cele două dialoguri.
61. *Autó tautó*: formulă destul de misterioasă, dacă o traducem prin „identicul în sine": unii cred că Platon face aluzie la teoria formelor. Forma e identică cu sine și e, de asemenea, un „în sine". Formula va fi reluată mai târziu.
62. În greceşte, „unealtă", „instrument" se spune *órganon* (de la *érgon* – „lucru"). În concepția platoniciană, ochiul, mâna, piciorul sunt „instrumentele" sufletului. De aici, prin transfer semantic, ele se vor numi „organe". E o formă de platonism implicit în limbile europene.
63. 129b.
64. Text considerat de unii nesigur. În orice caz, e de notat că Platon refuză să treacă la o analiză mai aprofundată a lucrurilor – ceea ce l-ar conduce spre teoria formelor. Avem de-a face cu unul dintre acele momente „omisive" pe care Th. Szlezák le consideră tipice pentru „reținerea" de care dă dovadă Socrate față de un interlocutor nepregătit și care ar trimite, în ultimă instanță, la „doctrina orală" În cazul de față ar fi vorba mai curând despre „teoria formelor" decât despre doctrina orală (SZLEZÁK 1, 54).
65. *Cf. Charmides*, 165b.
66. Încă unul dintre marile paradoxuri ale lui Socrate (Platon): deși Alcibiade a avut atâția îndrăgostiți, nimeni nu l-a iubit în fapt, cu excepția lui Socrate!
67. *Iliada*, II, 547. Erechtheus, rege legendar al Atenei, care s-ar fi născut cu partea de jos a trupului de balaur.
68. *Kóre*, însemnând „fată", „fetiță", „păpușă" și, de aici, și pupilă, adică centrul negru al ochiului, unde se vede imaginea micșorată (*eídolon*) a celui care stă în fața ochiului. În latină *pupilla* înseamnă același lucru.
69. Sintagmă considerată o glosă, deoarece a fost omisă de comentariul neoplatonicului Olympiodoros.
70. Socrate nu pledează pentru o știință universală, ci pentru un fel de abordare generală a cunoașterii, care în dialogurile mai târzii, precum *Republica*, *Sofistul*, *Politicul*, va fi numită „dialectică". Altminteri cunoașterea se rupe în bucăți detașate.
71. Din nou un mare paradox socratico-platonic, care va fi reluat și adâncit în *Gorgias* și în *Republica*, unde aflăm că omul cu constituție sufletească tiranică și care e și tiranul unei cetăți e cel mai nefericit om cu putință.
72. Un principiu platonic: devii asemănător modelului ales și imitat.

73. *Paidagogeín*, de la *paidagogós*. „Pedagogul" era, la Atena, un sclav care îl însoțea pe tânărul stăpân oriunde se ducea. Socrate devine deci stăpânul și răsfățatul, iar Alcibiade – sclavul, care îl asistă pretutindeni.
74. Se spunea că berzele bătrâne sunt hrănite de puii lor, crescuți mari.
75. Evident, când scrie dialogul, Platon știe ce s-a întâmplat atât cu Alcibiade, cât și cu Socrate. Vezi „Nota introductivă"

ION

1. Ion (pronunță în hiat, I-on) din Efes nu trebuie confundat cu Ion din Chios, un poet care trăiește mai devreme, crede Debra Nails (NAILS, 392). Tot ea susține că discuția din dialog are loc prin 413, înainte de revolta ioniană din 412, deoarece Ion admite că Efesul e supus Atenei (541c) și de altfel concurează în numele Atenei. Oricum, data e disputată, dar în nici un caz nu poate fi vorba despre o dată după 399 (când Efesul redevine aliat Atenei), fiindcă Socrate nu mai este în viață.
2. Marile Panathenee – sărbătoarea „națională" a Atenei – aveau loc o dată la patru ani, în timp ce Micile Panathenee aveau loc anual.
3. Metrodoros din Lampsacos, rapsod și interpret în cheie alegorică al lui Homer, prieten al lui Anaxagoras, din prima jumătate a secolului al V-lea. Stesimbrotos din Thasos, rapsod, interpret al lui Homer, istoric din timpul lui Cimon și Pericle. Vezi și Xeonofon, *Banchetul*, 36. Glaucon (probabil) din Rhegion, rapsod menționat de Aristotel în *Poetica*, 1461b, și care ar fi publicat o carte, *Despre vechii poeți și muzicieni*.
4. Homerizii din Chios erau o corporație de recitatori care pretindeau că sunt descendenții lui Homer.
5. *Mantiké*, „divinația" sau „arta prezicerii", era considerată o artă, fiind bazată pe reguli de interpretare (a zborului păsărilor, de pildă, sau a viselor). Această artă trebuie distinsă de profeția oraculară, în delir, ca aceea a Pythiei, care nu era o „artă", ci o manifestare divină.
6. Ion are de ales: fie admite că poate vorbi competent despre toți poeții, fie ei mai buni sau mai răi, iar în acest caz dovedește că posedă o artă, precum toți ceilalți specialiști (medicul, aritmeticianul etc.), care pot judeca tot ceea ce intră în domeniul lor de competență. Fie, dacă nu poate vorbi decât despre Homer, atunci arată că nu posedă o artă. În acest caz, afirmația sa de dinainte, că Homer e mai bun decât toți ceilalți poeți (531d), nu se bazează pe o judecată rațională.
7. Ion încearcă să fie ironic față de Socrate. Socrate refuză calificativul de „înțelept" (*sophós*), afirmând că este numai un „iubitor de înțelepciune"

un *„philó-sophos"* În continuare, Socrate sugerează că poeții și rapsozii spun și multe neadevăruri. Vezi nota 3.

8. Criticul picturii sau al sculpturii e prezentat ca un „specialist"; el este lipsit de „inspirația" poetului, dar și de aceea a unui critic și interpret al lui Homer, precum Ion. Același lucru, mai jos, și despre criticul muzical. Acești critici nu sunt și ei cuprinși de delirul de care sunt cuprinși poeții, interpreții lor, dar și publicul care îi ascultă. „Răceala" lor, care le permite să judece în toate cazurile, e o dovadă a „științei" și „artei" pe care o posedă. De fapt, pictura și sculptura nu erau „arte ale Muzelor", precum literatura și muzica.
9. Pictor celebru de la jumătatea secolului al V-lea î.Cr., originar din Thasos. A pictat la Atena scene mitologice în „Porticul pictat"
10. Dedal, vezi *Euthyphron*, nota 37. Epeios ar fi fost meșterul care a construit calul troian. Theodoros din Samos ar fi inventat arta turnării în bronz.
11. *Kíthara* era un instrument muzical cu șapte coarde, asemănător unei lire. Citharedul cânta din voce și se acompania la cithară.
12. Olympos, Thamyras, Orfeu, Musaios – cântăreți mitici cărora li se atribuiau poeme și imnuri în vremea lui Platon. Phemios, cântărețul din palatul lui Odiseu din Ithaca, forțat să-i distreze pe peținorii Penelopei.
13. Probabil era vorba despre Magnesia din Caria (Asia Mică), la sud de care exista o cetate numită Heracleea. Despre piatra magnetică se amintește într-un fragment din tragedia pierdută a lui Euripide *Oineus*.
14. *Éntheos*, literal, „având în interior un Zeu". Acest Zeu posedă omul și îi schimbă personalitatea, inducând o formă de delir. De aici și cuvântul *enthousiasmós*, „entuziasm". „Har divin" au tradus Dan Slușanschi și Petru Creția (PO, 2) – ceea ce mi se pare că diluează cumva sensul foarte concret al adjectivului grec. Vezi și *Apărarea lui Socrate*, 22b.
15. *Melopoioí*, poeți, precum Pindar, care recitau acompaniindu-se la liră.
16. Socrate oferă exemple cunoscute de posesiune divină: coribanții, preoții dansatori ai lui Cybele, și bacantele, însoțitoarele lui Dionysos. Ambele sunt exemple de delir colectiv și ritual, în timp ce posesiunea poetului sau a rapsodului este individuală, ca și aceea a profetului în delir.
17. Vezi mai sus 532b și nota 6.
18. *Theía moíra*.
19. E interesant că această specializare a poeților numai pe anumite genuri va fi contestată chiar de Socrate la finele *Banchetului*. Acolo aflăm că Socrate voia să-i convingă pe Agathon și pe Aristofan că poetul care poate compune tragedii poate compune și comedii (223d).

20. În *Phaidros*, 244b–245b, Platon va distinge patru tipuri de nebunie divină, toate considerate de mare folos oamenilor: divinația sau mantica profetică, inspirația purificatoare de anumite boli și de păcate străvechi, inspirația poetică și nebunia erotică. Alteori însă, ca în *Republica*, Platon îi concediază pe poeți și omite calitatea lor de „mesageri" ai divinității.
21. Nu se știe nimic despre acest poet.
22. Mai târziu, în *Poetica*, Aristotel va descrie aceste fenomene paradoxale prin conceptul de *kathársis* – purificarea prin milă și frică de emoțiile interioare.
23. În pofida „ieșirii din sine", Ion rămâne conștient și controlează efectele. Psihologic corectă, remarca ar putea pune în discuție autenticitatea „delirului", dar ea nu e dusă mai departe.
24. Poet și profet, probabil fictiv, căruia îi erau atribuite diferite poeme. Ar fi fost primul hierofant al Misterelor Eleusine.
25. Ion e de acord că atunci când recită se află în puterea unui zeu, dar susține că e capabil prin știința sa să-l explice pe Homer, chiar și atunci când acesta să referă la diferite arte sau meșteșuguri. Socrate va arăta că Ion nu dă explicațiile printr-o artă, ci printr-o „împărtășire divină", căci nu se poate lua la întrecere în realitate cu vreun artizan specializat. Și, deși n-o spune explicit aici, nici Homer însuși n-o poate face. Platon critică pretențiile tradiționale ale poeților și interpreților lor de a reprezenta o „enciclopedie orală" și, ca atare, de a face educație Greciei. Vezi „Nota introductivă"
26. *Iliada*, XXIII, 333–340 (trad. Murnu, ușor modificată). S-a remarcat că multe din versurile citate de Ion diferă întrucâtva de textul canonic al *Iliadei* sau *Odiseei*, așa cum ne-a fost transmis de editorii alexandrini. Interpretările pot fi: Platon cita după o variantă diferită, cita incorect din memorie, ori, pentru a-l ironiza subtil pe Ion, îl făcea pe acesta să citeze greșit. Prima variantă mi se pare cea mai plauzibilă. Vezi și notele lui D. Slușanschi din PO, 2, 157–158.
27. Fiecare artă și știință are un domeniu determinat, distinct de al altei științe. Or, acceptând că există o artă a rapsodului, Ion trebuie să admită că aceasta are un domeniu determinat, distinct de cel al vizitiului, tâmplarului etc. În *Republica*, Platon va susține că poetul nu face decât să imite artizanul și că, deci, există totuși un fel de artă a poetului (ori a pictorului) cu un domeniu distinct, și anume imitația, care are drept scop plăcerea publicului. Dar, desigur, imitația se îndepărtează de adevăr și, deci, autoritatea ei educațională e inferioară chiar și în raport cu artele manuale.

28. *Iliada*, XI, 639–640.
29. *Iliada*, XXIV, 80–82.
30. *Odiseea*, XX, 351–357 (trad. G. Murnu). Se credea că Melampos fusese primul om dăruit cu darul profeției.
31. *Iliada*, XII, 200–207.
32. În mod vag, Ion încearcă să atribuie poeziei competențele retoricii.
33. Încăpățânarea lui Ion devine comică, dar, așa cum nu o dată s-a recunoscut, nici Socrate nu joacă *fair*. Poetul care descrie un general adresându-se oștilor nu intenționează să conducă el însuși o armată, ci să producă un anume sentiment în cititori sau audiență. Totuși, vina principală e a lui Ion, incapabil să facă diferențele necesare și care pretinde în final că este și un bun general.
34. Vezi 530a și nota 1.
35. Despre Apollodoros nu se știe nimic. Phanosthenes, strateg în 408/7. Heracleides, curând după 400, a primit și cetățenia ateniană drept răsplată pentru serviciile aduse Atenei. A susținut democrația radicală.
36. Androclos, fiul regelui legendar al Atenei, Codros, ar fi întemeiat Efesul.
37. *Cf. Euthyphron*, 15d, nota 50; *Euthydemos*, 288c–d.
38. Trebuie observat că Socrate nu neagă aici valoarea de adevăr a spuselor lui Homer, respectiv Ion, ci doar susține că ele au la bază inspirația divină și nu arta. În *Republica*, X, nu va mai vorbi despre inspirația divină și va nega valoarea de adevăr a poeziei.

HIPPIAS I (MAIOR)

1. „Frumos" mai ales în sensul de „elegant", îmbrăcat cu lucruri scumpe, *cf. Hippias II*, 363c, de unde aflăm că Hippias își confecționa el însuși o parte dintre lucrurile pe care le purta. *Sophós*, aici în sensul de „atoatecunoscător", pregătit să dea orice răspunsuri. Era pretenția sofiștilor pe care Socrate își propunea s-o conteste.
2. Sunt amintiți întâi cei aparținând așa-numiților „șapte înțelepți" (vezi *Protagoras*, 387a), dar unii consideră că, în general, Socrate îi are în vedere pe „presocratici" – de unde și referirea la Anaxagoras. Bănuiala lui Socrate era, pesemne, că acest dezinteres relativ față de treburile publice avea legătură cu persecuția la care au fost supuși unii dintre „înțelepți", precum Anaxagoras, care a trebuit să fugă din Atena, fiind acuzat de impietate.
3. Hippias crede în mod naiv și cam vulgar în progresul în toate domeniile – ceea ce nu e chiar fără sens pentru epoca în care trăia în raport cu cele

precedente; totuși, din prudență sau oportunism, alege să-i laude pe înaintași.

4. Protagoras, Gorgias, Prodicos, cei mai importanți sofiști. Sunt prezentați în *Protagoras*, în *Gorgias* și, primul, în *Theaitetos*. Despre Protagoras (vezi „Nota introductivă" la *Protagoras*) se spunea că reușise să strângă o avere considerabilă din lecțiile sale. De obicei, sofiștii țineau câteva conferințe publice gratuite, dar percepeau sume apreciabile pentru lecțiile private date tinerilor de familie bună. Hippias va pretinde că a câștigat peste 150 de mine. O mină avea o sută de drahme, fiecare drahmă având șase oboli. Salariul unui zilier era cam de opt oboli pe zi în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Cr., iar un jurat era plătit de stat cu trei oboli pe zi. Pentru sofiști, vezi și GUTHRIE 1999 și ROMILLY. Fragmentele în FGP, 4.
5. Era pretenția uzuală a sofiștilor: a-i face „mai buni" pe elevii lor. În sensul restrâns, aceasta se referea la a-i face mai apți de acțiune politică și publică, dar putea avea și un sens mai larg. Platon contestă nu atât faptul că „virtutea" se poate în sine învăța, ci că sofiștii pot fi profesorii ei. Vezi „Nota introductivă" la *Protagoras*.
6. Spartanii (lacedemonienii) aveau reputația de a fi deopotrivă foarte bogați și foarte zgârciți. Vezi *Alcibiade I*, 123a.
7. Sicilienii aveau reputația de desfrânare.
8. Sparta era o cetate extrem de conservatoare și de închisă, care nu accepta nici obiceiurile, nici educația străine. Socrate lasă să se înțeleagă în mod ironic că, în fapt, educația promisă de Hippias nu prea avea valoare și că, pesemne, asta era adevărata cauză pentru care lacedemonienii o refuzau.
9. Legea morală sau legea filozofică, nu legea efectivă din Sparta.
10. Hippias pretindea că poseda o competență universală. Iată un lucru pe care Socrate în mod ironic i-l contestă. Această competență însă nu avea căutare la Sparta, care nu era preocupată decât strict de artele războiului.
11. Ar fi vorba despre vreo 180 de nume, dacă lista s-ar reduce numai la arhonții „eponimi", adică la aceia care dădeau anului numele lor.
12. Personajul apare și în *Hippias II*.
13. Loc comun socratic: „lucrul mărunt", „fleacul", dar care de fapt e esențial și schimbă totul. Vezi *Charmides*, 154e, 174d; *Apărarea*, 21d; *Protagoras*, 329b etc.
14. E introdus „anonimul", *tis*. După lunga introducere, intrăm în dialogul socratic propriu-zis. Socrate preia rolul „interfeței" dintre anonim și Hippias.

15. Literal: „vii la frumos" Joc de cuvinte cu ceea ce urmează.
16. Întrebarea pare inocentă, dar nu este: ea sugerează (iar Hippias cade în cursă) că în spatele acestui unic cuvânt stă o unică realitate obiectivă, așa cum o realitate stă în spatele numelui „piatră". Esențialismul platonician e prezent deja *in nuce*.
17. *Ónti ge tini*, „care există", „care e ceva real"
18. Hippias nu distinge (sau poate nu dorește să distingă) între cazul general și o exemplificare particulară. Pe de altă parte, pentru vremea aceea constituia probabil o noutate logică această distincție, care presupunea o căutare a definiției generice. Știm și de la Aristotel că Socrate a fost „primul care și-a dirijat atenția către problema definiției" și anume în chestiunile morale (ARISTOTEL, I, 6). Prin urmare, din acest „nucleu originar" Platon a dezvoltat ceea ce numim „teoria formelor"
19. Odată ce Hippias a admis că frumosul e „ceva existent" nu mai poate evita necesitatea unei definiții unice a acestuia, valabile pentru toate cazurile particulare și numai pentru ele.
20. Fără îndoială că opinia mulțimii nu e acceptabilă pentru Socrate. De altminteri, chiar și Hippias fusese de acord mai înainte (284e) că mulțimea e ignorantă.
21. *Autó tò kalón*. Vezi 289a și nota.
22. Megarienii au întrebat odată oracolul ce lucruri sunt mai bune decât ei. Ar fi primit răspunsul că „pământul din Argos, iepele din Tracia și femeile din Sparta" Aici „bun" trebuie înțeles și în sensul de „frumos"
23. Socrate, un plebeu, era vestit pentru utilizarea în raționamentele inductive a unor exemple extrase din meserii „de rând", la care interlocutorii snobi strâmbau din nas. Vezi și *Banchetul*, 221d–e.
24. În DK, *s.v.* fr. 82–83.
25. Termeni specifici platonicieni, folosiți de Platon în „teoria formelor": *autó tò kalón* – „frumosul însuși"; *toúto tò eídos* – „această formă" Vezi și G. Liiceanu, PO, 2, 120, nota 35. A presupune că *Hippias I* este apocrif, deoarece, precum au argumentat în trecut unii critici, este prea devreme pentru ca Platon să fi folosit acești termeni, presupune: 1. Suntem siguri că ei trebuie interpretați în sensul din *Phaidon*, *Banchetul*, *Republica* etc. 2. Adoptăm un evoluționism radical, neadmițând că Platon, scriind *Hippias I*, putea să fi gândit deja parțial teoria formelor, fără încă a o explicita în scris. 3. Suntem absolut convinși că *Hippias I* e un dialog foarte timpuriu. Nici una dintre presupuneri nu este constrângătoare.
26. A doua definiție a lui Hippias, care înțelege literal cerința lui Socrate, nu se mai referă la forma frumoasă, ci trece în alt registru: ornamentul,

podoaba. Evident, definiția nu se poate aplica nici fecioarei, nici iepei. Mai mult, există și alte materiale-podoabă: fildeșul, pietrele de calitate etc.

27. Referința este la statuia „chryselephantină" – adică din aur și fildeș – a Atenei Parthenos a lui Fidias, aflată în Parthenonul atenian.
28. A treia definiție a lui Hippias trece „frumosul" în domeniul socio-moral, echivalându-l cu „ceea ce-i cuvenit" Dar chiar așa, se va vedea că ea include situații necuvenite.
29. După cum se vede Socrate nu acceptă plurivocitatea frumosului, ci caută un frumos unic, valabil pentru orice domeniu.
30. Ahile era fiul zeiței Thetis. În general, mulți eroi, dar nu toți (cum se vede mai jos), erau considerați fii de zei sau de zeițe, care erau nemuritori.
31. Dacă potrivitul face lucrurile numai să apară frumoase, fără să fie, el nu este frumosul. Ar trebui să fie ceva care le face și să fie, și să apară frumoase. Totuși, experiența arată că reuniunea dintre aparență și esență nu e regula. Mai departe, Hippias consideră că potrivitul are de-a face cu aparența. Prin urmare, el trebuie uneori să excludă esența și deci potrivitul nu este frumosul și definiția nu e bună. Distincția dintre *ceea ce este* și *ceea ce pare a fi* este esențială la Socrate și Platon.
32. Sfera utilitară și sfera morală se despart: dacă puterea e frumoasă, fiindcă e de folos (*chrésimon*), atunci și puterea de a face lucruri rele ar trebui să fie frumoasă, ceea ce nu e acceptabil moralmente. Socrate va „califica" definiția, propunând ca puterea și folositorul să fie raportate la frumos nu în general, ci numai la facerea de lucruri bune. De aici și următoarea definiție: frumosul e binefăcătorul.
33. *Ophélimon*.
34. În *Republica*, 509a–c, raportul este inversat, deoarece binele (sau „forma binelui") reprezintă principiul și cauza supremă a tuturor, inclusiv pesemne a frumosului.
35. Raționament greșit, cauzat și de ambiguitatea formulării grecești. Dacă frumosul nu e binele, nu înseamnă că frumosul nu e bun, iar dacă binele nu e frumosul, nu înseamnă că el nu e frumos. Mai târziu Platon va reveni asupra acestei probleme utilizând conceptele de asemănare și de imitație. Ceva e frumos, dar nu e frumosul, deoarece imită frumosul, semănând cu el, fără să se identifice cu el. Între identic și diferit asemănătorul introduce o mediație fundamentală. Vezi și „Nota introductivă" la Lysis.
36. Noua propunere privește numai frumosul estetic – al artei Muzelor și al artelor vizuale – anume ceea ce place prin văz și auz.
37. Pare o deconspirare a faptului că „vecinul anonim" și Socrate sunt una și aceeași persoană. Unii autori, spune G. Liiceanu (PO, 2, 122, nota 48),

critică lipsa de reacție a lui Hippias drept o stângăcie din partea autorului și descalifică în baza ei dialogul ca neautentic. Dar poate că Hippias nu reacționează nu fiindcă nu și-ar fi dat seama de situație, dar fiindcă ar fi însemnat să recunoască faptul că a fost dus de nas. Hippias începe să joace și el „piesa" propusă de Socrate.

38. Poate în sensul că ele ar avea o anumită coerență și armonie care ar putea fi exprimată prin scheme geometrice sau de armonie muzicală.
39. Perspectiva lui Hippias (ca și a lui Protagoras) e „holistică", văzând realitatea ca pe continuumuri, împachetate unele într-altele, în timp ce pentru Socrate realitatea e analizabilă în termeni logici. S-ar putea ca exemplul de mai jos (predicate valabile pentru o totalitate, dar nu și pentru elementele sale) să constituie un argument pentru o respingere din partea lui Platon a acestei perspective „holistice"
40. „Noi": Socrate și „vecinul"
41. S-ar putea să fi existat un sofism de acest tip.
42. *Ousía*, termen posibil de tradus și prin „esență", folosit ceva mai rar de Platon, dar devenit termen-cheie la Aristotel.
43. Dacă cele două plăceri nu devin frumoase doar prin însumare, ci sunt frumoase și separat, ele trebuie să aibă o caracteristică comună și distinctă totodată față de celelalte plăceri. Ceea ce va conduce la o teză deja abandonată, aceea a frumosului drept cauză a binelui.
44. Teoria acestor plăceri „nevătămătoare", privind văzul și auzul, va fi reluată în dialogul de bătrânețe *Philebos*.

HIPPIAS II (MINOR)

1. Conferința lui Hippias a fost ținută înaintea unui public relativ cultivat, dar nu foarte exigent. Acum, rămași singuri, Eudicos, Hippias și Socrate pot discuta în alți termeni, mai filozofici. Tăcerea lui Socrate îi sugerează lui Eudicos că acesta are probabil anumite obiecții de făcut.
2. Spre deosebire de Ion (vezi dialogul omonim), Hippias nu este un rapsod inspirat care să poată vorbi numai despre un singur poet. Dar ca și în *Ion* sau în *Protagoras*, și aici interpretarea și discutarea poeților este importantă pentru economia dezbaterii. Ahile și Odiseu sunt exemple morale esențiale pentru tinerii de familie bună. Vezi „Nota introductivă" la *Ion*, pentru valoarea educativă a culturii literare în Grecia (ALLEN 2).
3. *Polytropótatos* – un superlativ. Literal, *polýtropos* înseamnă „în multe feluri", „plin de resurse" și probabil că acesta este sensul epitetului homeric

din *Odiseea*, înțeles pozitiv. Dar Hippias îl interpretează în sens negativ, dându-i sensul de „nesincer", „cu multe fețe", „fățarnic"

4. *Iliada*, IX, 308 *sqq*. Sunt unele diferențe în textul citat de Platon în raport cu vulgata alexandrină pe care o avem noi. Pasajul homeric era numit „Rugăminți" și poate era recitat separat. Diviziunea poemelor homerice în cele 24 de cânturi datează de la editorii alexandrini.
5. Literal „adevărat", în sensul de „sincer", la care spusa corespunde gândului.
6. Sau „al minciunii", vezi „Nota introductivă". „Fals" va avea în continuare sensul de „mincinos" Totuși, am preferat să traduc de obicei prin „fals" pentru a sugera felul în care alunecarea în sofism este facilitată de echivocul cuvântului grec *pseúdos*, care nu presupune neapărat un act de voință de a înșela. „Om fals" („al falsului") înseamnă aici „mincinos", dar și „om care nu spune adevărul", în sensul că nu spune ceea ce gândește.
7. Răspunderea va aparține deci nu lui Homer, ci interpretului său, Hippias.
8. Oamenii falși, în sensul de mincinoși, pot să mintă, dar ei și *vor* să mintă. Acest ultim aspect, amintit în treacăt, nu va fi luat în seamă mai departe.
9. Strategia psihologică a lui Socrate e de a-l flata pe Hippias; în acest fel sofistul, gata să admită că el este cel mai deștept și cel mai bun în toate, cade în capcanele care i se întind. Vezi nota următoare.
10. *Áristos*. Se trece ușor de la „cel mai bun într-o competență tehnică" la „cel mai bun" în sine, ceea ce înseamnă „cel mai bun" din punct de vedere moral sau al caracterului – un sofism evident.
11. Fără îndoială, ignorantul, uitucul etc. nu pot minți bine, chiar dacă doresc. E un fapt că falsul consecvent, cu bună știință, minciuna, presupune cunoașterea adevărului.
12. Apare aici ideea – probabil de sorginte sofistică, fiindcă o regăsim afirmată și de Gorgias în dialogul omonim – a neutralității etice a artelor: în calitate de puteri și competențe, ele pot merge fie spre bine, fie spre rău. Mai târziu, Aristotel va susține că, deși puterea rămâne ambivalentă. actualizarea ei spre bine ține de esența artei, în timp ce actualizarea spre rău ține de accident. Medicina e arta vindecării, chiar dacă, accidental, se întâmplă ca vreun doctor criminal să-și ucidă cu bună știință pacientul. Mai târziu, în aceeași termeni se va vorbi despre bunul luptător care se lasă învins voluntar; o face însă în mod accidental, căci în esența artei de a lupta intră victoria, și nu înfrângerea voluntară.
13. *Diagrámmata*, literal „figuri, desene" Teoremele geometriei erau în general în geometria greacă tratate ca probleme „de construcție" grafică.

14. Vezi și *Hippias I*, 285e. Hippias, rezultă, se lăuda nu numai cu universalitatea competențelor sale în științe, dar și cu stăpânirea multor arte manuale. „Capacitatea de a face totul" se spune în greacă *polypragmosýne* și nu avea un sens neapărat pozitiv. În orice caz, în *Republica*, 444b, Platon îi va opune *oikeiopragía* – „a face un singur lucru, și anume cel propriu" – adică dreptatea, deopotrivă în suflet și în cetatea bună.
15. Asta în ipoteza că ambii sunt cunoscători și au capacitatea de a spune adevărul și falsul după voie. În fapt, se va arăta mai departe că această condiție aparține numai lui Odiseu, deoarece Ahile nu e capabil să mintă cu știință, ci spune falsul numai involuntar și întâmplător.
16. Vezi *Hippias I*, 301b.
17. Se pare că lui Eudicos i s-au mai adăugat și alți ascultători. Hippias sugerează că aceștia ar trebui să fie arbitrii. Dar, pentru Socrate, numai contradicția admisă de interlocutor are valoare: ea înseamnă că acesta a pierdut „lupta", deoarece nu-și mai poate susține teza, indiferent cine mai asistă la dialog.
18. *Iliada*, IX, 352–358.
19. *Iliada*, I, 168–170.
20. Totuși, Socrate sugerase că Ahile nici măcar nu făcuse pregătiri de plecare.
21. Socrate îl pune pe Hippias înaintea unei dileme: ori Ahile este extrem de abil și minte fără încetare, și atât de iscusit, încât Odiseu nici nu-și dă seama; ori e sincer, dar își schimbă mereu opiniile după împrejurări și întâmplare, și atunci demonstrează lipsă de constanță și de inteligență.
22. *Iliada*, IX, 360 *sqq*.
23. *Archaíos*, cu sensul aici de „depășit de evenimente"
24. Hippias aduce în susținere puternicul argument al legilor, care întotdeauna pedepsesc mai grav fapta rea cu intenție decât pe cea fără intenție. Pentru Socrate însă numai argumentul rațiunii contează, nu și argumentele extrase din opiniile oamenilor și chiar ale legilor și, cum se va spune mai jos, „consensul înțelepților"
25. Se observă translația sensului de la „aleargă bine" la „bun" fără complement.
26. La acest ultim exemplu trimite direct ARISTOTEL, V, 29.
27. Inducția lui Socrate urcă treptat de la capacități corporale la capacități sufletești – mai întâi ale unor animale, apoi ale unor sclavi – ajungând până la științele propriu-zise. Apoi generalizează și ajunge la calitatea sufletească, virtutea în sine – ceea ce reprezintă un sofism, deoarece acum sunt implicate voința și intenția.

28. Bineînțeles că Hippias ar fi trebuit să nege că dreptatea e o putere (capacitate) sau o știință, cel puțin în sensul în care sunt medicina ori arta tirului cu arcul. N-o face și concluzia va fi inevitabilă.
29. În dialogurile timpurii (*Charmides*, *Laches*, *Protagoras*), Socrate are tendința de a vedea principalele virtuți – dreptatea, cumințenia, curajul, înțelepciunea – ca formând o unitate, astfel încât cine o are pe una dintre ele să le aibă pe toate. Mai târziu, în *Republica*, situația va fi diferită: în statul ideal toți posedă dreptatea și cumințenia, dar nu toți posedă curajul și încă mai puțini posedă înțelepciunea.
30. Vezi „Nota introductivă" și prima notă a acesteia.

PROTAGORAS

1. Vezi nota 1 la *Alcibiade I*.
2. *Iliada*, XXIV, 348. Referința e la zeul Hermes, zeul tinereții.
3. Protagoras din Abdera (485–416) a fost poate primul și cel mai mare dintre acești filozofi pe care ne-am obișnuit să-i numim „sofiști" – un termen care conține o nuanță peiorativă, dar și ideea de profesie (vezi ROMILLY, GUTHRIE 1999, FGP, 4). În traducerea lor, ARIETI&BARRUS folosesc termenul *reasoners*. Cuvântul „sofist" a devenit mult prea comun, pentru a-l mai schimba. Se crede că Protagoras ar fi fost elevul lui Democrit, concitadinul său. Ar fi fost primul care a predat cultură generală și retorică pe bani (și nu puțini) pentru tinerii de familie bună de la Atena. A fost prieten cu Pericle, primind de la acesta misiunea de a organiza colonia ateniană de la Thurioi. Lui Protagoras se atribuie tehnica „dublelor argumente" (*dissoí lógoi*), în sensul că, pentru orice teză, arăta cum să se argumenteze pro și contra cu forțe egale în limitele verosimilului. A fost acuzat și că face din „cauza mai rea o cauză mai bună" (lucru de care a fost acuzat și Socrate în *Norii* lui Aristofan, vezi și *Apărarea*, 19b). Preluând anumite teorii ale fizicii ioniene (heraclitice, în special) a dat consistență teoretică relativismului epistemic și etic în lucrarea sa *Adevărul* (sau *Katabállontes*), care începea cu celebra frază: „Omul este măsura tuturor lucrurilor – ale celor că sunt, fiindcă sunt, ale celor că nu sunt, fiindcă nu sunt." Fără să nege, nici nu afirma existența zeilor – ceea ce probabil i-a adus un proces de impietate și a trebuit să fugă din Atena. Platon îl prezintă critic, dar nu fără o anumită considerație în *Protagoras*. De asemenea, îi prezintă pe larg concepțiile și îi critică relativismul epistemic în dialogul mai târziu *Theaitetos*.

4. *Iliada*, II, 71.
5. Unul dintre cei mai bogați atenieni din epocă. Vezi *Apărarea lui Socrate*, nota 11.
6. Sculptori celebri din secolul al V-lea, maeștri ai clasicismului grec.
7. Apare problema fundamentală: „virtutea" (sau abilitatea politică etc.) este o artă, precum celelalte, care să poată fi învățată de la un profesor – lucru promis de Protagoras? Sau promisiunea sofistului este falsă? În acest caz sunt două posibilități: 1. „Virtutea" nu se poate în sine învăța în general (teza inițială a lui Socrate). 2. „Virtutea" se poate învăța, fiind o știință, dar nu de la sofiști precum Protagoras, ci de la un filozof precum Socrate. Este probabil teza „ascunsă" a lui Socrate.
8. *Sophistés*, de la *sophós*, „înțelept", „cunoscător" Sufixul *-istes* formează nume de agent și servește pentru denumirea unor profesioniști, *cf. phrontistés*, „procurator", „manager", *logistés*, „socotitor", „profesor de calcul", *grammatistés*, „profesor de gramatică" Însemnând literal „cel care își face o profesie din a preda înțelepciunea" (din „a fi deștept"), cuvântul *sophistés* conotă și o nuanță peiorativă. Nu cred că Platon este vinovat pentru ea, cum cred unii. Dovadă replicile următoare.
9. De ce roșește Hippocrates? Pare curios azi că a practica medicina sau sculptura și a o preda pe bani era socotit perfect normal, în timp ce a practica și preda pe bani ceea ce promiteau sofiștii – nu. Hippocrates vrea să posede arta lui Protagoras, dar nu să fie Protagoras, ci să-și obțină veniturile din altă parte. Nu e întâmplător că multă vreme majoritatea sofiștilor (și în general a filozofilor) sunt străini la Atena, nu localnici.
10. Aici opoziția este între artizan (*demiourgós*), care trăiește din munca lui (literal „cel care lucrează pentru public"), și omul de bună condiție (*kalós kaì agathós*), care are un venit asigurat din altă parte (de exemplu o proprietate funciară) și care învață numai pentru cultura sa (*epì paideía*) și care era singurul considerat cu adevărat „liber" Prin urmare, se pare că sofistul este triplu suspect: 1. E un fel de artizan și nu un „om liber" 2. Nu e un artizan ca ceilalți și s-ar putea să fie un fals artizan. 3. Se ocupă cu cuvintele. Vezi discuția despre natura complicată a sofistului în dialogul târziu omonim, *Sofistul*, unde profesiunea acestuia este precizată cu ajutorul metodei „diviziunii"
11. Vezi mai sus 311e, nota 8.
12. *Sophós* avea în greacă un sens mult mai larg decât „înțelept", putând însemna și „priceput", „savant", „deștept", „iscusit"
13. *Deinós légein*. *Deinós* vine de la *déos* „spaimă", așa cum „grozav" vine de la „groază" și, ca și cuvântul românesc, are un dublu sens: pozitiv și

negativ. Hippocrates intuiește că, într-o bună măsură, arta sofistului este retorica.

14. O mică reverență față de vârsta lui Protagoras.
15. Despre Hippias, vezi mai sus cele două dialoguri omonime. Prodicos din C(e)os – având la momentul respectiv circa 40 de ani – era un sofist celebru pentru studiile sale asupra limbii, unde obișnuia să facă distincții subtile între sensurile sinonimelor aproximative (GUTHRIE 1999, ROMILLY, FGP, 4). Chiar Socrate îl aprecia (*Menon*, 96d) și pretindea că învățase de la el și că, dacă ar fi avut 50 de drahme, cât costa cursul „lung", ar fi devenit un expert în „corectitudinea numelor" (*Cratylos*, 384b). Și aici, în *Protagoras*, îi cere expertiza pentru o chestiune de semantică. Prodicos se ocupase și cu studiul naturii și a rămas faimos în Antichitate și pentru fabula sa morală, *Heracle la răscruce*. Pe de altă parte, scrisese un tratat *Despre natură* și considera că oamenii au divinizat forțele naturii, precum cele prezente în soare, apă, pământ, foc, vin.
16. Paralos și Xantippos sunt fiii din prima căsătorie ai lui Pericle, considerați ca nu prea reușiți. Vezi *Alcibiade I*. Charmides apare în dialogul omonim, aici fiind mai în vârstă.
17. Referința la Orfeu are, cred, două conotații: mai întâi trimite la ideea de magie a cuvântului, exercitată de sofist, dar privită de Platon cu destulă aprehensiune. În al doilea rând, amintindu-se de Orfeu care s-a coborât în Infern pentru a o readuce la viață pe Euridice, este pregătită imaginea de ansamblu a lumii umbrelor subpământene, cu care lui Socrate i se pare că seamănă casa lui Callias.
18. Arieti și Barrus (ARIETI&BARRUS, „Introduction") văd în toată această punere în scenă, dar și în restul dialogului o parodie de comedie veche-atică, cu *agón*-ul reprezentat de pasajele dialectice, *parábasis*-ul de insistențele audienței la adresa protagoniștilor să continue discuția, iar *peripéteia* de răsturnarea de situație finală. În această interpretare, poate prea ingenioasă, corul își află și el sensul lui.
19. *Odiseea*, XI, 601. Este vorba despre umbra lui Heracle, văzută de Odiseu când se coboară pe tărâmul morților. Hippias, care în cele două dialoguri omonime se laudă cu știința lui generală și cu capacitatea de a răspunde oricărei întrebări, oricât de dificile, este în mod ironic asemănat cu atotbiruitorul Heracle sau, mai exact, cu umbra acestuia din Infern (ceea ce sugerează impotența *de facto* a lui Hippias). Faptul că lui Socrate, intrat în casa bogatului Callias plină de sofiști și de admiratorii lor, i se pare că a coborât pe teritoriul umbrelor de la Hades (numit și „Pluton", adică „bogătanul") este profund semnificativ. După părerea

mea, imaginea anticipează „alegoria Peșterii" din *Republica*, VII, mai exact peștera în care stau legați prizonierii care nu văd decât umbrele pe perete, produse de prezența focului. În ambele cazuri ne aflăm pe „tărâmul morților" și al „umbrelor", adică într-o existență inconsistentă, o replică a lumii „de afară". E o lume care își exercită „magia" prin intermediul discursurilor lungi, „fermecate", pe care le fac sofiștii, dar care ezită sau chiar refuză să se supună dialogului, singurul mijloc cu care se poate proba adevărul.

20. Medicul Eryximachos și prietenul său, Phaidros, vor reapărea printre vorbitorii din *Banchetul*, iar Phaidros va fi interlocutorul lui Socrate din dialogul omonim. Andron e amintit de Socrate în *Gorgias*, 487c–d, ca nedoritor să se aventureze prea departe pe cărările filozofiei, întocmai ca și Callicles.
21. *Hippias I*, 285b–c.
22. *Odiseea*, XI, 582. Tantal fusese pedepsit de zeii pe care îi ofensase să sufere în Infern de foame și de sete, deși avea la dispoziție hrană și băutură din belșug. Aluzie la firea dificilă a lui Prodicos, care îl făcea să fie mereu nemulțumit, cât și la suferințele date de o boală cronică (e învelit cu pături și va fi purtat de Alcibiade și Callias), toate văzute pesemne ca o pedeapsă dată de zeii ofensați, fiindcă fuseseră contestați de sofist. Vezi mai sus, 314c, nota 15.
23. Agathon, ajuns mai în vârstă și devenit un important poet tragic, și cu iubitorul lui, Pausanias, vor forma un cuplu constant și vor vorbi în *Banchetul*.
24. Primul nu este cunoscut din altă parte; al doilea era vărul lui Alcibiade și a servit sub comanda lui. A fost luat prizonier de spartani în 406, fiind singurul cruțat de ei, dar ulterior a fost acuzat de trădare de atenieni.
25. Pentru Critias („cel Tânăr"), unchiul dinspre mamă al lui Platon și viitorul tiran, vezi „Nota introductivă" la *Charmides*.
26. Mulți din generația mai vârstnică erau convinși (vedem asta bine din *Norii* lui Aristofan) că sofiștii îi învățau pe tineri relativismul moral și impietatea, ultima mai ales prin preocupările lor pentru o înțelegere raționalistă a naturii.
27. Simonides din C(e)os, poet din secolul VI, cu reputația de înțelept. Un fragment dintr-un poem al său va fi analizat mai departe în dialog.
28. Explicația acestei curioase teorii ar putea fi practica răspândită deja de a interpreta alegoric (în sensul filozofiei naturii) spusele vechilor poeți, inclusiv Homer, Hesiod etc. Vezi *Ion*, 530d, nota 3. Or, dacă vechii poeți

și-au ascuns gândurile „sofistice" sub masca poeziei, a oracolelor, a muzicii, a medicinei etc., înseamnă că sofistica e o veche îndeletnicire și nu o invenție recentă.

29. Iccos din Tarent, câștigător la Olimpiade în 472, la pentatlon, ar fi devenit ulterior un bun antrenor. Herodicos din Selymbria, medic și dietetician (vezi *Republica*, 406a–b).
30. Agathocles, maestru de muzică renumit (vezi *Laches*, 180d), la fel și Pythocleides (*Alcibiade I*, 118c).
31. Sau Zeuxis din Heracleea, renumit pictor al epocii clasice. A avut o contribuție importantă în dezvoltarea iluzionismului naturalist.
32. Orthagoras din Teba ar fi fost maestrul de flaut al lui Epaminondas, marele general teban care a înfrânt Sparta.
33. *Euboulía*.
34. Arta politică predată de Protagoras presupune atât retorica (*légein*), cât și acțiunea (*práttein*) și urmărește să obțină oameni politici valoroși. Acesta este sensul lui „buni cetățeni" (*agathoí polítai*) de mai jos. Hippias, chipurile, promite numai să le dea cunoștințe bogate de cultură generală.
35. Fără a forța limba română, încerc să redau cumva stilul pleonastic al lui Protagoras: *tò epángelma*, *ho epangéllomai*.
36. Vezi și „Nota introductivă" Traduc pe *didaktón* prin „de învățat", „care să se învețe", termenul însemnând de fapt „care poate fi predat" Dar, evident, când ceva poate fi predat, poate fi și învățat. În legătură cu presupusa înțelepciune politică a atenienilor, în fapt puțin apreciată de Socrate, vezi și *Criton* 52e și nota 22.
37. Arcașii ziși „sciți", cu statutul social de sclavi publici, formau poliția la Atena.
38. De unde știu oamenii lucruri pe care nu le-au învățat de la cineva la un anumit moment – e o problemă discutată pe larg și în *Alcibiade I* și apoi în *Menon*, unde va fi introdusă teoria „reamintirii" dintr-o viață prenatală. Socrate rămâne foarte sceptic cu privire la valoarea a tot ceea ce cunoaștem prin „interacțiune socială"
39. Ariphron, bunicul patern, dar și fratele lui Pericle. Nu știm despre care dintre cei doi e vorba aici. Chestiunea incapacității lui Pericle de a-i educa pe fiii săi, Xantippos și Paralos, cât și pe pupilii săi, Alcibiade și Cleinias, apare și în *Alcibiade I* (118e–119a), ca și, mai târziu, în *Menon*. Pentru Socrate e o dovadă că virtutea politică fie nu se poate deloc învăța, fie, mai curând, că ține de cu totul altă metodă și alt fel de educatori decât politicienii.

40. Viețuitoarele sunt modelate în interiorul pământului ca într-un uter matern. Celelalte elemente ar fi aerul și apa, care permit amestecul. În *Timaios* acestea apar ca mijlocind între extremi – foc și pământ, 31b–32c.
41. „Prometeu" înseamnă cel care cunoaște cu anticipație, „Epimeteu", cel care cunoaște retrospectiv.
42. Prin urmare, spune mitul, există două feluri de înțelepciuni: cea tehnică (provenind de la Hefaistos și Atena, simbolizată de foc) și care poate fi echivalată rațiunii, și cea politică, provenind de la însuși Zeus. Fără aceasta din urmă cooperarea oamenilor ar fi imposibilă.
43. *Aidós kaì díke.* Este vorba, desigur, despre sentimentul respectului (pudorii) și al dreptății, de care toți oamenii au parte și care le permite să dea legi scrise și reguli morale nescrise.
44. Ideea este că toți oamenii sunt presupuși a avea predispoziția către dreptate și respect, în vreme ce numai unii sunt presupuși a avea talent la muzică sau la sărituri. De aici rezultă că cel care nu dovedește că are dreptate și respect este pedepsit, ceea ce nu se întâmplă în celălalt caz.
45. Ultimele două fraze par a fi contradictorii. Dacă orice om are o participare la virtutea politică, înseamnă că ea e dată prin natură. Protagoras va admite totuși că, deși distribuite la toți prin voia lui Zeus, dreptatea și respectul nu sunt distribuite în mod egal la toți și că oamenii pot face eforturi pentru a le crește sau dezvolta. Sau altfel: ceea ce oamenii au prin natură e numai o predispoziție morală, care însă trebuie actualizată prin efort și învățare. Astfel, Protagoras nu ia o poziție tranșantă în dezbaterea inițiată de sofiști între „natură" și „convenție". E limpede că, dacă ar admite că oamenii au toată virtutea prin natură, el *n-ar mai avea* ce să-i învețe, iar dacă ar susține că nu o au deloc prin natură, *n-ar putea* să-i învețe.
46. O nobilă teorie despre pedeapsa preventivă. E îndoielnic însă că ea era acceptată de majoritatea oamenilor.
47. Socrate nu negase că oamenii buni voiau să-și educe copiii, ci mai ales că de multe ori nu reușeau în pofida eforturilor.
48. Pedagogul era un sclav care-i ducea pe copiii oamenilor înstăriți la școală.
49. Protagoras ia în serios educația în baza modelelor etice promovate de poeți. Pentru el a învăța nu înseamnă neapărat – mai ales când se referă la copii – un proces pur intelectual și rațional, ci constă în interiorizarea prin imitație și repetiție a unor modele sociale și culturale. Să observăm că în *Republica*, II–III, propunând educația viitorilor „paznici" ai statului ideal, Platon va elabora același tip de educație practică, imitativă, bazată pe arta Muzelor și pe gimnastică; atâta doar că va cere ca

miturile spuse copiilor să fie diferite de cele homerice și hesiodice, care ar prezenta o imagine falsă și imorală a zeilor și a eroilor.

50. Protagoras nu strălucește prin coerență logică: odată ce a admis că aptitudinile tehnice au altă sursă (vin de la Hefaistos și Atena) decât cele morale (care vin de la Zeus), n-ar mai trebui să ofere acest exemplu.
51. E probabil un anacronism. Comedia lui Pherecrates, numită *Sălbaticii*, câștigase premiul la sărbătorile Lenee în 421, dar anul prezumtiv al întâlnirii din casa lui Callias, mult anterior, este 432.
52. Eurybates l-ar fi trădat pe regele Cresus pentru bani. De asemenea, Phrynondas era socotit un exemplu de ticăloșenie. La Protagoras suntem departe de „bunul sălbatic" al lui Rousseau, dar chiar și de germanul moral și idealizat al lui Tacit din *Germania*.
53. Exemplul apare și în *Alcibiade I*, 111a, propus chiar de Alcibiade. Vezi și obiecția lui Socrate și nota la pasajul respectiv.
54. Fără îndoială că există o diferență majoră între învățarea unei meserii – fie și de la mai mulți maeștri – și învățarea în prima copilărie a limbii materne, dar Protagoras își simplifică voit situația.
55. Protagoras face o reverență politicoasă, deși inconsecvența lui e limpede: așa cum recunoscuse, fiii lui Polycleitos erau la fel de tineri ca și cei ai lui Pericle.
56. Neîncrederea lui Platon în scris și în cărți, care nu se pot „apăra" singure, va reveni încă și mai apăsat în *Phaidros*, 276e.
57. Mai există și o altă posibilitate, care rămâne neexplorată: dreptatea, cumințenia etc. ar putea fi specii ale genului comun „virtute" – așadar, nici părți (precum părțile feței sau ale aurului, despre care se va vorbi mai departe), nici simple sinonime.
58. Aceasta este teza lui Socrate: cine are una dintre virtuți trebuie să le aibă pe toate celelalte.
59. *Epistéme*, aici sinonim pentru *sophía*, „înțelepciune"
60. Apare aici, *in nuce*, problema autoreferențialității formelor, care poate duce la paradoxul multiplicării *ad infinitum*, paradoxul numit de Aristotel „al celui de-al treilea om" și la care și Platon se referă la începutul dialogului *Parmenide*. Astfel, dacă toate lucrurile drepte sunt drepte în virtutea unei forme comune – Dreptatea – și dacă și aceasta din urmă este dreaptă, atunci toate lucrurile drepte plus Dreptatea vor fi drepte în virtutea unei noi forme comune – Dreptatea 2 și așa mai departe.
61. Autoreferențialitatea (frumosul e frumos, binele e bun etc.) unor concepte este deci extrem de discutabilă, conducând la aporii, dar ea tinde

să rămână o caracteristică a formelor platoniciene. Platon nu va distinge niciodată clar între un predicat exprimat printr-o calitate generală abstractă și un obiect exemplar ideal, o paradigmă.

62. Socrate își recuză responsabilitatea. Vezi „Cum a fost citit Platon", 3.
63. Dacă, spune Socrate, dreptatea și pietatea sunt diferite și dacă dreptatea e dreaptă și pietatea pioasă, atunci dreptatea n-ar putea fi pioasă, ci ar fi nepioasă, și nici pietatea n-ar putea fi dreaptă, ci nedreaptă, ceea ce contrazice sentimentul comun. Totuși, lucrurile ar putea fi salvate, admițând că pietatea este dreaptă, dar în mai mică măsură decât dreptatea, iar dreptatea e pioasă, dar în mai mică măsură decât pietatea. În felul acesta ele ar semăna între ele, fără a fi identice și fără a leza simțul comun. Este și ceea ce sugerează Socrate, declarându-le „foarte asemănătoare"
64. Protagoras recurge la teza asemănării, dar o prezintă în nuanțe prea relativiste, deoarece la el lucrurile nu au esențe permanente. La limită, orice seamănă cu orice și nimic nu seamănă cu nimic – ceea ce împiedică orice clasificare obiectivă.
65. Teoria formelor, prezentată în dialogurile mai târzii, clarifică situația, în termenii lui Platon: formele sunt net separate între ele, în timp ce lucrurile senzoriale participă la forme diferite simultan, sub diferite aspecte și în diferite proporții.
66. *Aphrosýne*, în general considerat un contrar al lui *sophrosýne*, tradus de mine prin „cumințenie"
67. Protagoras nu vrea să susțină că virtuțile sunt identice – așa cum părea să reiasă din argumentul despre contrare –, dar nici că ele sunt prea diferite. Într-adevăr, în acest caz s-ar putea ca cineva să fie înțelept (adică știutor), dar totodată nedrept, ceea ce e o teză imorală pe care Protagoras n-ar vrea s-o asume în public. Este el sincer sau nu, n-avem cum ști.
68. „A fi cuminte" = *sophroneín*; „a fi cu minte" = *eu phroneín*.
69. Probabil că Socrate vrea să-l facă pe Protagoras să admită că omul *cu minte* cât și cel *cuminte* nu pot dori să comită ceva nedrept, deoarece astfel și-ar face lor ceva nefolositor și un rău, ceea ce ar însemna că sunt lipsiți de minte. Vezi *Apărarea*, 25d–26a.
70. O nouă demonstrație de relativism filozofic (împiedicând un decupaj clar al conceptelor) la Protagoras, care în acest fel oprește continuarea dialogului într-un moment care nu-i era favorabil.
71. Crison din Himera câștigase la alergare la trei Olimpiade succesive – o performanță deosebită.

72. Alcibiade are dreptate în general, dar merită observat că el privește dezbaterea dintre Protagoras și Socrate ca pe o luptă pentru întâietate, nu ca pe o căutare a adevărului.
73. Delicioasă parodia stilului lui Prodicos, care spune banalitatea „vă rog să nu plecați", susținută însă de faimoasele sale distincții semantice! Urmează o parodie după stilul bombastic al lui Hippias, care propune însă un arbitru – ceea ce contravine profund *élenchos*-ului socratic, unde *lógos*-ul însuși este arbitru.
74. Sofiștii făceau o distincție esențială între natură (*phýsis*) și convenție sau lege (*thésis*, *nómos*), de multe ori, dar nu întotdeauna, exaltând natura în defavoarea legii, așa cum face aici Hippias (GUTHRIE 1999, cap. IV). Aici înrudirea e „spirituală", pentru a spune astfel: toți cei de față ar fi niște „intelectuali", niște „savanți", înrudiți prin calitatea lor.
75. Rege din Tesalia, la curtea căruia a stat și Simonides un timp.
76. Textul spune „ca un pătrat la mâini..." Se crede că este o referință la credința pitagoreică în perfecțiunea numărului patru și a pătratului.
77. Pittacos, tiran din Mytilene, considerat unul dintre „cei șapte înțelepți"
78. *Iliada*, XXI, 308. Este vorba despre două râuri care curgeau în proximitatea Troiei.
79. În limba uzuală nu era adesea o diferență mare între cei doi termeni. În schimb, viziunea socratico-platoniciană stabilește o opoziție netă între ei: *a fi* conotă permanența, esența și stabilitatea, *a deveni* instabilitatea, aparența și incertitudinea.
80. Hesiod, *Munci și zile*, 289.
81. *Phaulón ti*.
82. Vezi nota 13.
83. L. Robin (POR, 1, 1255, nota 110) crede că totul e o ironie la adresa spiritului îngust al lui Prodicos și al disprețului lui „patriotic" pentru cei din Lesbos. Mai este și o tentativă abilă a lui Socrate de a crea zâzanie între cei doi sofiști. De altfel, Socrate va refuza imediat această interpretare excesivă.
84. Avem de-a face, pe de-o parte, cu o ironie la adresa lui Protagoras, care atribuise arta sofistică celor mai vechi poeți, care ar fi practicat-o în ascuns; dar există, la un nivel mai adânc, și ceva serios: Socrate (ca și Platon) prețuia regimurile doriene, rigide și autoritare, ale Spartei și Cretei, în măsura în care tot el critica democrația ateniană. Vezi și „Nota introductivă" Structura statului perfect în *Republica* are unele trăsături „spartane", chiar dacă regimul „timocratic" lacedemonian va fi prezentat totuși ca o primă degenerare a cetății perfecte.

85. Educația intelectuală a femeilor, la egalitate cu aceea a bărbaților, va fi asumată în *Republica*.
86. De unde și locuțiunea trecută în limbile moderne: „a te exprima laconic" Socrate va face o legătură – complet nejustificată în fond – între „laconismul" spartan și exprimarea aforistică a „primilor înțelepți"
87. Prima listă atestată a „celor șapte înțelepți" tradiționali. Diogenes Laertios (I, 13) îl va introduce în listă pe Periandros și-l va elimina pe Myson.
88. În greacă, asta se exprimă prin particula *men*. Or, *men* cere o corelare cu un membru de frază succesiv, exprimat prin particula corelativă *de* („pe de altă parte"). Socrate vrea să spună că fraza „e greu ca un om să devină bun" trebuie corelată cu negarea maximei lui Pittacos, așa cum se va vedea mai departe.
89. Este ceea ce se numește un *hyperbatón*: adverbul *alathéos* e alăturat de Socrate în sens lui „greu" și nu lui „bun", față de care era mai aproape ca amplasare în textul original. Greaca e mai flexibilă decât limbile moderne în ceea ce privește topica.
90. Nu se cunoaște referința.
91. Un om bun poate deveni *rău*, sub acțiunea unor împrejurări, dar nimeni nu poate deveni un *rău specialist* într-un domeniu în care este profan. Pentru asta ar fi trebuit să cunoască domeniul respectiv, dar nu bine.
92. Calificativul *hekón* („de bunăvoie") e înțeles de Socrate tot ca un *hyperbatón* și e alăturat lui „îi laud și îi iubesc", și nu, așa cum pare natural, propoziției următoare. În felul acesta, Socrate vrea să arate că Simonides ar fi susținut principiul său etic: „nimeni nu face răul de bunăvoie, ci numai din neștiință." Interpretarea e puțin plauzibilă, dar interesantă.
93. E situația descrisă în *Criton*: Socrate se confruntă cu Cetatea și Legile sale, care îi apar drept un fel de „părinți" și care l-au condamnat. Nu le va răspunde însă cu răul.
94. Este exact situația descrisă mai târziu de Platon în *Banchetul*.
95. *Iliada*, X, 224.
96. Referire ironică la cele spuse la început de Protagoras.
97. *Tharrhaléous* de la *thárrhos* – o îndrăzneală irațională care nu se poate învăța și care va fi distinsă de curaj. În *Republica* această temeritate va fi atribuită de Platon părții intermediare a sufletului, numită *thymós*.
98. *Sophía* e foarte aproape semantic de „cunoaștere", „știință", „pricepere" Prefer să întrebuințez sistematic termenul consacrat „înțelepciune"
99. Într-un limbaj mai tehnic, sfera noțiunii „temeritate" e mai largă decât aceea a noțiunii „curaj", deoarece există temerari fără știință, în timp ce curajul presupune și știință.

100. După cele de mai sus, ne-am fi așteptat ca Protagoras să excludă arta dintre cauzele care generează temeritatea.
101. În continuare Socrate îl va face pe Protagoras să admită, utilizând premise hedoniste și utilitariste, că nimeni nu alege să facă răul voluntar, adică știind că e rău, ci numai din neștiință, confundându-l cu un bine și calculând rău plăcerile și durerile care urmează acțiunii sale. De aici rezultă că virtutea e cunoaștere, și anume o „artă a măsurării" plăcerilor și durerilor prezente, cât și susceptibile să sosească în viitor.
102. În sensul de „cunoaștere"
103. Protagoras, în fondul lui, e de acord cu opinia comună că oamenii, deși cunosc binele, fac răul, fiind dominați de afectele irațională. Nu vrea însă să recunoască deschis acest lucru, deoarece ar însemna să admită că știința și cunoașterea sunt slabe și neputincioase; or, el, ca învățător al virtuții, s-ar afla în această situație lipsit de obiectul muncii. Pe de altă parte, teza lui Socrate din acest moment este că nestăpânirea nu există în fapt: oamenii nu sunt „învinși" de plăceri și afecte, ci pur și simplu sunt ignoranți și își ignoră binele. Platon va modifica această teză radicală, arătând în *Republica*, 440b–441b, felul în care în suflet cele trei părți, rațiunea, pasiunea și apetitul se luptă între ele și adesea nu rațiunea este cea care câștigă. La fel sunt descrise lucrurile și în *Phaidros*, în mitul carului înaripat. Pentru Socrate, cel din *Protagoras*, sufletul apare ca o entitate simplă și de aici rezultă și atitudinea raționalist-absolutistă a filozofului.
104. Un principiu hedonist, propus mai târziu de Epicur, care de asemenea susține calculul plăcerilor și al durerilor. Vezi *Epicur și epicureismul antic*, traducere, studiu introductiv și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2016, pp. 267–269, 291, #16.
105. În *Philebos*, dialog de bătrânețe, Platon va arăta că o viață numai de plăceri nu e de dorit și că este nevoie și de intelect, astfel încât cea mai bună va fi „viața mixtă", formată din plăceri și intelect (22b).
106. Substituirea pare logică și totuși e a conține o presupunere neautorizată. E semnificativ că identitatea fundamentală dintre bine și plăcere va fi combătută de Platon însuși mai târziu: de ex. *Republica*, 509a; *Philebos*, 22b–c.
107. Pictura din secolul al V-lea î.Cr. descoperise principiile perspectivei lineare – ceea ce practica picturii a denumit *trompe l'oeil*. Pentru Platon există o anumită analogie între aceste procedee și ficțiunile prezentate de sofiști.
108. *Metretiké téchne*.

109. Socrate îi pune pe sofiști înaintea următoarei dileme: ori admit teza paradoxală socratică, potrivit căreia nimeni nu comite răul decât din neștiință și deci omul rău e un neștiutor, și atunci se justifică învățătura lor și își merită banii pe care îi iau de la particulari; ori neagă paradoxul etic socratic, dar atunci nu se explică care mai este rostul educației pe care o dau. Căci numai știința poate fi predată.
110. Dar fiindcă, în mod tradițional, cumințenia este virtutea de a te domina pe tine însuți, rezultă că înțelepciunea (știința) și cumințenia devin identice sau cvasiidentice.
111. Protagoras pare că nu înțelege afirmația lui Socrate. „Același lucru" nu înseamnă același obiect, ci același scop general. Curajosul merge la război, deși știe că asta ar putea produce o suferință de moment. Însă el mizează pe faptul că dezonoarea de a nu merge, de exemplu, va produce suferințe mai mari în viitor. Lașul nu calculează bine, fiindcă nu cunoaște „știința măsurării"
112. Definit în acești termeni, curajul apare drept o știință, fiind foarte aproape de celelalte virtuți, astfel încât teza lui Protagoras, că există o diferență între curaj și celelalte, cade.
113. Pentru răsturnarea de situație neașteptată din final – vezi „Nota introductivă"
114. Înțeleg: discuția a eșuat deoarece n-a fost bine pregătită, fiind lipsită de o bază solidă, care ar fi putut fi lămurirea structurii sufletului. Baza va fi pusă în *Republica*.
115. *Promethoúmenos*. Joc de cuvinte cu numele „Prometeu" (*Prometheús*).
116. Joc de cuvinte: *Kallía tó kaló*.

LACHES

1. Melesias este fiul lui Tucidide (a nu fi confundat cu istoricul), un important om de stat atenian, susținător al partidei aristocratice și rivalul lui Pericle. Lysimachos e fiul lui Aristide, zis „cel drept", pentru onestitatea sa fără cusur, rival al lui Temistocle. Se observă obiceiul atenian de a-i numi pe băieți după numele bunicilor. Vezi și Dan Slușanschi, „Notele" la *Laches*, PO, 1, 269.
2. Suntem în situația prezentată de Socrate și în *Protagoras*, 319b (vezi și nota 36): oamenii de seamă nu reușesc să-și educe copiii, astfel încât aceștia să le calce pe urme. De aici Socrate deducea că „virtutea politică" nu se poate învăța, nefiind o „artă" sau o „știință", așa cum pretindeau sofiștii precum Protagoras, sau că, oricum, ea nu putea fi predată în condițiile Atenei de către sofiști sau politicieni.

3. Socrate se afla, deci, în apropiere.
4. Dema (cartierul) comună lui Lysimachos și Socrate se numea Alopeke. E instructivă această „dezvăluire" gradată a personajului Socrate și a însușirilor sale: Lysimachos, mai vârstnic și mai retras în mediul său, îl știe pe Socrate numai ca fiu al amicului său, mort între timp, Sophroniscos; abia în momentul discuției își dă seama că era vecin cu o celebritate, despre care vorbeau băieții săi. Laches îl cunoaște mai bine și direct, ca participant curajos la retragerea la Delion, în timp ce Nicias îl cunoaște și mai bine: a experimentat deja *élenchos*-ul și știe care sunt scopul și efectele acestuia. P. Friedländer acordă multă atenție acestei apropieri treptate, aproape inițiatice și tot mai înalte, de esența lui Socrate (FRIEDLÄNDER, 432–433).
5. Damon, vezi la *Alcibiade I*, nota 33. Pentru Agathocles, profesorul lui Damon, vezi *Protagoras*, nota 30.
6. Vezi *Apărarea*, 28e și nota 30.
7. *Máthema*. În sensul, probabil, că s-ar putea ca acest tip de scrimă să nu răspundă cerințelor unei „arte", având deci un set de principii și de reguli deductibile din ele, ci să fie o simplă îndemânare practică, insuficient de solid definită. De fapt, îl simțim pe Laches doritor să-l contrazică cu orice preț pe rivalul său, Nicias, recurgând chiar și la ridiculizarea a ceea ce acela admira. Vezi mai jos, episodul cu Stesileos.
8. Laches se înfățișează ca un practician, opunându-se lui Nicias, care vorbea mai ales despre un profit ipotetic și mai puțin actual al sportului respectiv.
9. Cel care posedă o știință, crede Socrate, trebuie să poată arăta de unde și cu cine a învățat-o sau, eventual, dacă a descoperit-o singur, vezi *Alcibiade I*.
10. Socrate accentuează așadar o idee sugerată anterior de Nicias: un anume exercițiu fizic nu trebuie privit ca un scop în sine, ci și ca un mijloc pentru perfecționarea virtuților sufletești – nu neapărat și nu în primul rând al celor corporale. În *Republica*, 410c–e, 412a, Socrate va arăta că, în general, gimnastica servește la întărirea sufletului, nu a corpului, fiind astfel complementară „artei Muzelor"
11. În *Menon*, 96d. Socrate declarase că, fiind sărac, putuse să dea o drahmă numai pentru cursul scurt al lui Prodicos, rămânând privat de cel lung, de cincizeci de drahme.
12. Știința presupune, după Socrate, unitate de opinii, deoarece rațiunea este unică. Opiniile diferite sunt un semn al iraționalității, dacă nu al neștiinței. Vezi *Alcibiade I*, 111b–c.

13. Carienii erau sclavi foarte ieftini. Un vas mare era mult mai greu de confecționat decât unul mic și deci nepotrivit cu un învățăcel în meserie.
14. Pasaj considerat interpolat de mai mulți editori.
15. Nicias explică faptul că scopul dialogurilor socratice era nu atât lămurirea subiectului imediat în discuție, cât, indiferent de subiect, cercetarea vieții interlocutorului, spre a se evidenția felul acesteia, conform principiului „o viață neexaminată nu merită trăită" (*Apărarea lui Socrate*, 38a).
16. Modul muzical numit dorian era mai sever și mai simplu, spre deosebire de modul frigian sau lidian, considerate străine de spiritul elenic. Era constituit din două tetracorduri identice (semiton – ton – ton) îmbinate printr-un ton între ele. Ar fi gama naturală care începe cu *mi*. Vezi *Republica*, 398e.
17. Vezi „Nota introductivă"
18. Cu alte cuvinte, să cercetăm dacă curajul se poate învăța, în felul unei arte. Este ceea ce la finele lui *Protagoras* va susține Socrate și va nega Protagoras, după răsturnarea punctului lor de vedere inițial.
19. A răspuns la întrebarea: „cunoști un exemplu de curaj?" Ca și în *Hippias I*, *Charmides*, *Euthyphron*, *Menon*, interlocutorul confundă prezentarea cazului particular cu definiția adevărată.
20. *Iliada*, VIII, 107–108.
21. Prima definiție adevărată a lui Laches: *kartería tis tés psychés*. Curajul e prezentat aici ca o calitate înnăscută și nu dobândită (*to ge pephykós*). Definiția se va dovedi prea largă.
22. Definiția „corectată", curajul fiind distins de temeritatea înnăscută.
23. Există și un element irațional în curaj, chiar dacă el nu se reduce la acest element. Dificultatea apăruse deja în *Protagoras*. Existența părții intermediare a sufletului – *thymós*-ul –, pe care Platon o va introduce în *Republica* și *Phaidros*, va clarifica lucrurile, dar nu suntem acolo. Virtuțile „civice" țin mai ales de „opinia justă", dobândită prin educație, susținută, dar nu identificată cu rațiunea.
24. Metaforele cinegetice privitoare la căutarea adevărului nu sunt o raritate la Platon. Vezi și *Lysis*, 218c; *Republica*, 432b; *Theaitetos*, 198a, 199e.
25. Vezi *Alcibiade I*, 125a. E remarcabil că, prin intermediul lui Nicias, Socrate își pune la probă propria teză despre echivalența dintre virtute și buna cugetare sau știință. Ca și Critias din *Charmides*, și aici Nicias crede că va avea câștig de cauză înaintea lui Socrate invocând chiar o teză a filozofului. Nu știe că Socrate e pregătit să se pună în discuție în primul rând pe sine însuși.

26. Nicias sugerează că problema curajului nu este de natură „tehnică", privitoare la „pronosticul" unei situații, ci la valori: dacă e preferabil să trăiești sau să mori într-o anumită situație. Chiar cazul lui Socrate condamnat ar putea intra în discuție. Pentru medic, vezi și *Republica*, 406a–408c.
27. Realul Nicias a ascultat de sfaturile unui astrolog în timpul expediției din Sicilia și a dus armata la pieire.
28. E ceva adevărat în reprosul lui Laches: curajul acum apare ori având o sferă prea extinsă, nemaifiind distinct de înțelepciune, ori o sferă nulă.
29. Unul dintre monștrii uciși de Heracle.
30. Înțelepciunea comună consideră totuși că unele animale sunt curajoase, altele fricoase. Dar, dacă toate ar fi înțelepte, ar trebui să fie toate curajoase.
31. Alături de Nicias, Lamachos a condus expediția din Sicilia. A murit în luptă în 414. Remarca lui Nicias e ironică, desigur.
32. Locuitorii demei Aixone aveau renumele de certăreți și cusurgii.
33. Vezi *Charmides*, 163d, nota 27; *Protagoras*, nota 15 etc.
34. Dacă curajul este o „știință" – așa cum ar dori Nicias –, ar trebui să se refere nu numai la lucruri din viitor, ci și din prezent și trecut, așa cum e cazul cu alte științe, precum medicina sau arhitectura. Ideea neexprimată ar fi că o știință are ca obiect cunoașterea esenței lucrurilor și că esențele nu se schimbă în timp. Din acest punct de vedere, nici istoria, nici alte științe istorice nu ar fi „științe"
35. Definiția lui Nicias e defectuoasă: fie ea nu acoperă toate cazurile relevante (pierzând prezentul și trecutul), fie acoperă prea mult, devenind echivalentă cu o înțelepciune totală și indistinctă.
36. Vezi *Theaitetos*, 151b. Se pare că semnul daimonic îl împiedica pe Socrate să se ocupe de anumiți tineri. E tema dialogului *Theages*.
37. *Odiseea*, XVII, 347.
38. Pentru invocarea finală a Zeului, vezi și *Alcibiade I*, 135a. Evident, e o aluzie că semnul daimonic ar putea să se interpună, vezi nota 36. Într-un sens mai larg, Socrate evocă voința și cunoașterea divine și în finalul *Apărării* și al lui *Criton*.

THEAGES

1. Demodocos din Anagyrous, a fost general și colector de tribut (NAILS, 141); a avut probabil și alte funcții publice.
2. Locul era aproape de sediul arhontelui-rege, lângă agora. Vezi mai jos 130b și nota 26.

3. *Sophós* are sensul de „savant", „știutor", iar *sophía* înseamnă adesea „știință". Aici se va dovedi că Theages, ca și Alcibiade din dialogul omonim, are în vedere știința specială de a fi un bun conducător al statului. Este ceea ce pretindea, de pildă, Protagoras că poate preda. Vezi dialogul omonim. Mult mai târziu, Platon îl va consacra în acest rol pe filozof, după ce acesta a parcurs un întreg curriculum, în cadrul căruia disciplinele matematice joacă un rol esențial și sunt completate de știința supremă, de „dialectică" Vezi *Republica*, VII.
4. Începutul îl amintește pe cel din *Laches*. Acolo sunt doi tați, Lysimachos și Melesias, care vor să găsească educatori pentru fiii lor.
5. Vezi prima notă de la „Nota introductivă" a dialogului. Aici lucrul „mărunt" înseamnă că urmează să fie supus examenului, nu părintele, ci chiar fiul, beneficiarul eventual al lecțiilor de „înțelepciune"
6. „Theages" înseamnă „cel care e consacrat de zeu" (de la *theós* și *hágios*) sau „cel care e condus de zeu" (de la *theós* și *ágo*).
7. *Cf. Alcibiade I*, 125b–d.
8. Peleus îl ucisese din greșeală pe fratele său, Phocos, după care s-a refugiat la curtea regelui Eurytion în Phthia. Mai târziu devine regele acestei țări. Zeița Thetis se îndrăgostește de el și îl are cu el pe Ahile drept fiu.
9. Archelaos, rege al Macedoniei (413–399), celebru pentru crimele sale (NAILS, 411).
10. Primele două nume desemnează două categorii de personaje inspirate. Amphilytos e citat de Herodot (I, 62) de a fi dat un oracol tiranului Pisistrate al Atenei (SOUILHÉ, 150). Se pare că provenea din Acarnia.
11. Tirania, în sensul de domnie personală și arbitrară, nelegitimă și mai presus de legi, nu avea o bună reputație la Atena, așa că Theages nu are cum să se arate mulțumit de rezultatul anchetei. La timpul său însă (secolul al VI-lea î.Cr.), Pisistrate fusese autorul unor reforme importante în defavoarea vechii aristocrații și în favoarea săracilor. Susținuse intens și viața culturală și artistică a Atenei (KP, 4, *s.v.*).
12. Ironie – un oximoron. În *Republica* tirania este regimul cel mai depărtat de bine și de înțelepciune, la antipodul regalității legitime a filozofilor. Vezi nota următoare.
13. *Cf. Republica*, VIII, 568a. Se pare că versul e dintr-o tragedie pierdută a lui Sofocle, *Aiax din Locrus*.
14. Cyane și fiica ei Callicrite sunt exemple de tiranie urâtă. Evident, Socrate dorește să-l facă pe Theages să retracteze, ceea ce acesta și face, parțial, în continuare.

15. Într-adevăr, Socrate susține această idee în *Protagoras*, 319e, *Alcibiade I*, 118d–e, *Laches*, 179c, *Menon*, 93c–d. Marii oameni de stat nu reușiseră să-și transmită competența altora, nici măcar propriilor copii.
16. Socrate n-a căutat să aibă demnități politice și s-a lipsit de ele. Explicația în *Apărarea*, 31c–e.
17. *Cf. Theaitetos*, 151b.
18. *Tà erotiká*. *Cf. Banchetul*, 177d. Vezi „Nota introductivă"
19. *Theía moíra*. Se poate traduce și „soartă divină" Vezi *Ion*, 534c.
20. *Daimónion*. Formă neutră derivată de la masculinul/femininul *daímon* și având același sens. În epoca arhaică, dar și mai târziu, termenul e folosit adesea drept sinonim pentru *theós* („zeu"), cu un accent fie pe o anumită indeterminare, fie pe elementul de putere misterioasă a divinității. La Hesiod, *Theogonia*, 991, oamenii fericiți, decedați ai vârstei de aur, sunt numiți *daímones*. *Daímon* se numește și soarta sau destinul omului, de unde și formula standard de pe stelele funerare: *agathós daímon*. Plasarea daimonului în intermediaritate, între zei și oameni, e o dezvoltare mai târzie. În sistemele teologice ale Antichității târzii, influențate de platonism, daimonii – inferiori zeilor, buni sau răi – capătă roluri din ce în ce mai importante și numeroase. De aici derivă și sensul de „demon" în creștinism.
21. Nu sunt cunoscute întâmplările la care se referă Socrate aici și în relatarea despre Timarchos care urmează.
22. O altă lecțiune conduce la versiunea „la închisoare"
23. Este vorba despre expediția ateniană dezastruoasă din Sicilia (415–413), propusă mai ales de Alcibiade, care apoi a trădat Atena și a fugit la spartani spre a scăpa de acuzația de a fi distrus hermele (pietre sacre falice, dedicate lui Hermes) din Atena. Vezi și *Alcibiade I*, *Nota introductivă*, 4.
24. Atenienii au fost învinși la Efes, în 409. Thrasyllos a fost unul dintre generalii condamnați la moarte de atenieni după bătălia de la insulele Arginuse. Vezi *Apărarea lui Socrate*, 20e și nota.
25. Lysimachos și fiul Aristide, Melesias și fiul Tucidide sunt personaje în *Laches*. Vezi *Laches*, 179a și nota 1.
26. Influența lui Socrate e eliberatoare. Oamenii supuși prejudecăților sunt sclavi, precum prizonierii din alegoria Peșterii din *Republica*. Poate nu întâmplător discuția de față are loc la porticul lui Zeus Eliberatorul. Theages nu vrea să rămână în condiția de „sclav", proprie lui Tucidide.
27. *Cf. Banchetul*, 175d. Erotismul relației e evident.

LYSIS

1. Pe vremea lui Socrate, acestea erau două gimnazii înconjurate de verdeață din afara zidurilor Atenei. Mai târziu, Platon își va stabili școala sa la Academie, iar Aristotel, vechiul elev dizident al lui Platon, o va înființa pe a sa la Liceu. Dacă ni se permite să citim aceste prime cuvinte la modul simbolico-profetic, am spune că filozofia europeană însăși, simbolizată de Socrate, parcurge mereu, înainte și înapoi, drumul de la Academie (Platon) la Liceu (Aristotel).
2. Nu sunt date despre acest sofist, admirator al lui Socrate.
3. *Ho kalós* – „frumosul" în text.
4. În *Banchetul*, Socrate va explica mai precis proveniența acestei expertize în erotică pe care și-o atribuia: îl inițiase Diotima, preoteasa din Mantineea.
5. *Poiémata kai syngrámmata*. Compozițiile-elogii în proză formau un gen relativ nou și fuseseră practicate cu mare succes de sofistul Gorgias, care scrisese un celebru *Elogiu Elenei*, care ni s-a păstrat. Acolo Gorgias proslăvea puterea cuvântului.
6. *Ídion* se poate referi atât la Lysis, cât și la Hippothales.
7. Hippothales îi vorbea tânărului în termeni consacrați de tradiție, lăudându-i strămoșii și familia, după modelul lui Pindar și Bacchilides. Nu venea cu ceva personal, adecvat deopotrivă băiatului și sieși.
8. Strategia erotică a lui Socrate e paradoxală, așa cum o știm din *Alcibiade I* și din *Banchetul*: el nu-l laudă pe iubit, ci îl confruntă cu insuficiențele sale, solicitându-i să-și cerceteze viața fără complezență. Dar în afara lui Socrate, oare ar mai fi putut cineva avea succes amoros în acest mod neortodox? Căci e un fapt psihologic cunoscut: tindem să ne placă cei care ne laudă.
9. Prin dialog tânărul nu va fi lăudat pentru ceea ce n-are nici un merit (familie), ci va fi pus la probă și chiar contrariat – ceea ce ar trebui să-l conducă pe calea cunoașterii de sine.
10. O sărbătoare dedicată zeului Hermes, patronul luptelor atletice, al jocurilor gimnice și al tinerilor.
11. Încerc să redau jocul de cuvinte din greacă dintre *kalós* și *kalós te kai agathós*.
12. În mod evident, Lysis era frumosul, astfel încât disputa nu mai avea rost.
13. Maximă folosită de pitagoricieni. La Academie, Platon a stabilit principiul meselor comune, spre a da curs acestei maxime.
14. Discuția prealabilă cu Lysis va avea drept rezultat două concluzii: 1) A iubi pe cineva nu înseamnă a-l lăsa liber să facă orice, în orice condiții. 2) Omul cu adevărat liber este omul competent, știutor.

15. Vârsta este un factor exterior și accidental în dobândirea libertății și a autorității: cunoașterea este factorul decisiv. Cititorul modern (la fel ca unii interpreți, de ex. Gr. Vlastos) s-ar putea scandaliza văzând o concepție despre prietenie guvernată de utilitate și egoism. Dar să nu uităm, pe de o parte, extensia termenului *phílon*; pe de alta, poate că în general anticii erau mai puțin ipocriți decât suntem noi. Aristotel, în *Etica Nicomahică*, IX, 4, 1166a 30, va spune: „Sentimentele amicale pe care le nutrim față de apropiații noștri și care servesc la definirea prieteniei par să fi derivat din cele pe care le nutrim față de noi înșine" (trad. Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, ușor modificată). De unde și celebra sa formulă: „prietenul este un alt eu" (*állos autós*).
16. Pentru a-l încuraja să învețe, Socrate prezintă băiatului o lume destul de idilică, guvernată de oameni știutori, adesea neconformă cu realitatea de fapt și care ar putea deveni realitate doar în statul ideal guvernat de filozofi. De asemenea, așa cum vedem puțin mai departe, discuția avea drept scop și să-i arate lui Hippothales cum trebuie să se poarte cu un băiat iubit.
17. Firește, e o ipoteză discutabilă, bazată pe un strict utilitarism. Tatăl și-ar iubi fiul nevârstnic în vederea foloaselor pe care acesta i le va aduce mai târziu, când va fi adult. Am mai văzut utilitarism la Socrate și în *Protagoras*, când a fost vorba să se definească curajul, dar și în *Apărarea lui Socrate*, când Socrate a încercat să-și susțină principiul etic că nimeni nu face răul în cunoștință de cauză, ci numai din ignoranță. De asemenea, întâlnim utilitarism și în argumentația lui Socrate împotriva lui Polemarchos din *Republica*, I. E o întrebare dacă Socrate era într-adevăr utilitarist, sau dacă folosea asemenea argumente pentru a fi mai convingător.
18. Joc de cuvinte greu de tradus între *phroneín* – „a gândi" și *méga phroneín* (literal: „a gândi mare") – „a te făli", „a te grozăvi"
19. *Eristikós*. Adept al discuțiilor sofistice, unde controversa de dragul unui succes facil domina căutarea adevărului. În continuare, Socrate îi va da lui Menexenos o lecție de „eristică"
20. Reamintesc, vezi „Nota introductivă", că „a iubi" și „prieten" – *phileín*, respectiv *phílos* – au aceeași rădăcină.
21. Se poate spune așa, dacă lui *phílos* îi acordăm deopotrivă un sens activ și unul pasiv – ceea ce este posibil semantic, dar incorect logic. În general, discuția, fiindcă nu distinge de la început sensurile lui *phílos*, nu va fi concluzivă.

22. *Erastaí* sunt îndrăgostiții; *paidiká* sunt „drăguții", „iubiții"
23. *Phílon* are aici un sens pasiv, exprimat de dativul în care se află complementul, redat de mine prin prepoziția „pentru". Când are un sens activ, se pune complementul său în genitiv, vezi mai jos.
24. Textul grec folosește o suită de adjective compuse cu *phil-*: *phílippos*, *philósophos* („iubitor de cai", „iubitor de înțelepciune") etc., unde radicalul verbal, fiind accentuat, are un sens activ. Dilema este: ori nu există decât iubire reciprocă, ori există și iubire unilaterală, dar fără ca iubitorul să-l aibă prieten pe cel iubit. Bineînțeles că „prietenia" unor abstracțiuni sau animale pare extrem de bizară, mai ales în traducere.
25. Solon, 21, 2.
26. Prietenul, în sens activ, nu pasiv, deoarece se folosește genitivul pentru obiect, nu dativul.
27. Varietatea de situații desfide o definiție univocă a „prietenului"
28. E o afirmație „de încercare" în spiritul tradiției, care va fi dezmințită, așa cum s-a văzut și în *Protagoras*, 347b–c. Socrate nu are mare încredere în înțelepciunea „poeților" și mai ales în posibilitatea de a-i interpreta corect.
29. *Odiseea*, XVII, 218.
30. Referința generală este la filozofia presocratică; în particular, cred că ar putea fi vorba despre Empedocle și Democrit, care vorbesc despre strângerea laolaltă a celor asemănătoare. Vezi fragmentele în FGP, 2&3.
31. Este sugerată o importantă idee platonică: binele înseamnă unitate și, invers, unitatea – bine. Multiplicitatea și variația înseamnă rău.
32. Bunătatea presupune desăvârșire, iar desăvârșirea nu are nevoie de nimic, deci nici de iubire. Așa cum se va vedea mai clar în *Banchetul*, iubirea exprimă aspirația spre perfecțiune a unor ființe imperfecte, fie în sensul lipsei de integritate, ca în mitul lui Aristofan, fie în sensul lipsei imortalității, ca în discursul Diotimei, redat de Socrate. Abia creștinismul va dezvolta ideea unui Dumnezeu care iubește activ, în pofida perfecțiunii sale. Dar chiar și creștinismul va avea nevoie de cea de-a doua persoană a Treimii, pentru a da substanță reunirii dintre perfecțiune și iubirea activă.
33. Poate un discipol al lui Heraclit, precum Cratylos, prezent în dialogul omonim.
34. Hesiod, *Munci și zile*, 25.
35. Protagoras inaugurase un tip de discursuri duble, numite *antilogii*, care susțineau și combăteau pe rând cu egală forță o aceeași teză.
36. Socrate introduce această teză esențială în platonism, a intermediarului dintre bine și rău, pretextând un fel de inspirație profetică. În funcție

de paradigma interpretativă adoptată (evoluționistă sau unitariană), putem considera că este fie o sugestie că Platon are deja intuiția valorii intermediarului, dar nu are încă certitudini, fie vrea să-l inițieze treptat pe cititor în arcanele unei logici ternare, pe care deja o stăpânește, diferită de logica binară, simplistă, a sofisticii sau a presocraticilor.

37. De ce exact, nu se spune. Putem admite că răul, fiind dezordine și instabilitate totale, nu poate nici iubi, nici fi iubit. Mai târziu, poate în doctrina nescrisă, sigur la neoplatonicieni, precum Plotin, răul absolut va fi identificat cu Materia primordială (PLOTIN, vol. 3, 51, I).
38. Aluzia este la Socrate însuși, așa cum el este prezentat în *Apărare*, 23a–b, ca cel mai înțelept dintre ignoranți, deoarece numai el știe că nu știe nimic, iar Zeul e singurul știutor autentic. De asemenea, este anticipată teoria din *Banchetul*, 204 a–b, a lui Eros ca intermediar daimonic între oameni și zei și, totodată, arhetip al filozofului. Vezi și *Phaidros*, 278d. Merită, cred, de notat felul în care Platon interpretează o trăsătură socratică, stabilindu-i condiția de posibilitate ontologică: pentru ca să existe un individ în felul lui Socrate, trebuie să existe „trei genuri" ontologice – binele, răul și intermediarul, care nu-i nici rău, nici bun și care aspiră spre bine din cauza prezenței răului ce-i dă târcoale. Treptat, generalizarea devine maximă, cuprinzând epistemicul, ontologicul, psihologicul, politicul, fizicul. Astfel, aceste trei genuri le vom regăsi în *limita*, *nelimitatul* și *amestecul* dintre ele din *Philebos*, iar în *Timaios* se va vorbi într-un sens asemănător despre *model*, *chóra* („loc", „materie") și *lume*. În suflet, intermediarul va fi *thymós*-ul, situat între rațiune și apetituri (*Republica*, *Phaidros*), iar în cetatea ideală vom vorbi în același sens despre clasa paznicilor, situați între filozofi și oamenii de rând.
39. Vezi *Laches*, 194b și nota 24.
40. Vezi „Nota introductivă" pentru distincția dintre „în vederea" (*héneka toú*) și „din cauza" (*diá ti*). Ceea ce înainte se exprimase prin ideea de „prezență" acum se exprimă prin cauzalitate „eficientă" (în terminologia aristotelică).
41. Nu e imposibil, fiindcă e vorba numai despre binele parțial din prietenul care nu-i nici bun, nici rău sau e și bun, și rău. Acesta este obiectul iubirii parțiale și limitate. Numai în cazul *prietenului prim*, despre care va fi vorba mai jos, binele și prietenul coincid.
42. Acest *prim prieten* – principiu unic al tuturor prietenilor și prieteniilor – este ceea ce mai târziu Platon va numi „forma" prietenului sau modelul, arhetipul prieteniei, pe care toate celelalte prietenii nu fac decât să le imite mai mult sau mai puțin imperfect.

43. *Eídola.* Termenul se referă la reflexiile în apă și în oglinzi, ori la umbre și va fi folosit constant de Platon pentru a denumi imitațiile senzoriale ale formelor, sau chiar imitațiile lucrurilor senzoriale.
44. Nu e deloc sigur că, fie și dacă ar dispărea răul, ceea ce nu-i nici rău, nici bine n-ar păstra totuși o propensiune către bine, voind să-și desăvârșească natura.
45. De ce introduce Socrate această ipoteză contrafactuală: dispariția răului? Poate pentru a arăta că, dacă ar dispărea răul, noi – nici buni, nici răi – n-am mai avea nevoie de bine, în timp ce binele ar rămâne neschimbat, deoarece el n-are nevoie de nimic în vederea existenței sale.
46. Ne-am fi așteptat aici la „din cauza dușmanului" și nu „în vederea dușmanului" Evident, atunci n-ar mai fi fost nimic „invers" Cum se explică această eroare? O neglijență? Un sofism ca să pregătească respingerea tezei? Posibil.
47. Socrate pare să uite că el vedea nu numai o cauzalitate „eficientă", ci și una „finală" a prietenului: binele. Chiar dispărând relele, cauza eficientă, binele poate rămâne obiectul iubirii ca finalitate absolută. Tema va fi reluată de Aristotel în *Metafizica*, XII, 7, unde binele va fi identificat cu Gândirea care se gândește pe sine.
48. *Oikeíon* – „ceea ce îți aparține", „înrudit", „familiar". Această ultimă încercare de a explica prietenia invocă drept cauză neîntregirea și lipsa, prefigurând mitul omului dublu originar al lui Aristofan din *Banchetul*. Or, relația de apartenență nu implică neapărat asemănarea: partea feminină și cea masculină a androginului originar își aparțin, dar nu seamănă.
49. Evident, Hippothales speră că va fi și el iubit de Lysis în răspuns. Lysis și Menexenos nu sunt însă foarte convinși.
50. 214e–215a.
51. Afirmație falsă: faptul că binele aparține oricui nu înseamnă și că binele și aparținătorul sunt identice. Dacă albul aparține (fie și în sensul de asemănător) oricărei culori, nu înseamnă că albul și aparținătorul sunt identice.
52. Faptul că binele aparține oricui nu înseamnă decât că binele aparține de ceea ce nu-i nici rău, nici bine – și asta cu atât mai mult cu cât nici răul, nici binele nu pot fi concepute și ca fiind atât rău, cât și bine.
53. Vezi „Nota introductivă"
54. Puțini totuși vor rămâne pe gânduri de pe urma acestui paradox – a nu ști să te explici pe tine însuți –, dar cei care o vor face vor dovedi spirit filozofic.

LISTA ABREVIERILOR BIBLIOGRAFICE

ACP: *A Companion to Plato*, edited by Hugh Benson, Blackwell, Oxford, 2006.

ACS: *A Companion to Socrates*, edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, Blackwell, Oxford, 2006.

ALLEN 1: *The Dialogues of Plato*, vol. 1, *Euthyphron, Apology, Crito, Meno, Gorgias, Menexenus*, translated with comment by R.L. Allen, Yale University Press, New Haven, 1989.

ALLEN 2: *The Dialogues of Plato*, vol. 3, *Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, translated with comment by R.L. Allen, Yale University Press, New Haven, 1996.

ARISTOTEL: Aristotel, *Metafizica*, traducere, introducere și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001, 2007.

ARMSTRONG: A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible in the Philosophy of Plotinus*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1967.

ARIETI&BARRUS: J.A. Arieti and R.M. Barrus, *Plato's Protagoras*, Rowman & Littlefield, New York, 2010.

ATHANASSIADI: Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Les Belles Lettres, Paris, 2006.

BEVERSLUIS: John Beversluis, *Cross-Examining Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

BEYE: Charles R. Beye, *Letteratura e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, Bari, 1979.

BEZDECHI 1995: Platon, *Legile*, traducere de E. Bezdechi, introducere și traducerea cărții a XIII-a de Șt. Bezdechi, IRI, București, 1995.

BEZDECHI 1996: Platon, *Scrisori. Dialoguri suspecte. Dialoguri apocrife*, traducere de Șt. Bezdechi, IRI, București, 1996.

BOWE&OTTO: *An Annotated Plato Reader*, edited by G. Bowe and K. Otto, Global Scholarly Publications, New York, 2010.

BRĂDĂȚAN: Costică Brădățan, *A muri pentru o idee*, Humanitas, București, 2018.

BRÉHIER: Émile Bréhier, *Filosofia lui Plotin* (1928), Amarcord, Timișoara, 1998.

BRÈS: Yvon Brès, *Psihologia lui Platon*, Humanitas, București, 2000.

BRISSON: Luc Brisson, „Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", *Les Études philosophiques*, nr. 4/1993, pp. 475–495.

BRISSON 1993: Luc Brisson, „Les accusations de plagiat lancées contre Platon", în *Contre Platon*, vol. 1: *Le platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Vrin, Paris, 1993.

BRISSON 1998: Luc Brisson, *Plato the Myth Maker*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

BROCHARD: Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs* (1887), Vrin, Paris, 1959; Livre de Poche, Paris, 2002.

BRUMBAUGH: Robert S. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination*, Indiana University Press, Bloomington, 1968.

CCP: *The Cambridge Companion to Plato*, edited by Richard Kraut, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

CHERNISS: H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1962.

CHLG: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A.H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

CORNEA 2005: Andrei Cornea, *Când Socrate nu are dreptate*, Humanitas, București, 2005.

CORNEA 2012: Platon, *Theaitetos*, traducere, interpretare și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2012.

CREȚIA 1995: Platon, *Banchetul*, traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, Humanitas, București, 1995, 2006, 2011.

DL: Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filozofilor*, traducere de C.I. Balmuș, studiu și comentarii de Aram M. Frenkian, Polirom, Iași, 1997.

DETIENNE: Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, L'Ouverture, Paris, 1994.

DK: Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Weidmann, Berlin, 1951.

DÖRRIE: Heinrich Dörrie, *Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1976.

DILLON 1990: John Dillon, *The Golden Chain: Studies in Development of Platonism and Christianity*, Variorum, Aldershot, 1990.

DILLON 2003: John Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

DODDS: Eric Robertson Dodds, „The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»", *The Classical Quaterly*, vol. 22, nr. 3–4, 1928, pp. 129–142.

ELIAS: Julius A. Elias, *Plato's Defense of Poetry*, State University of New York Press, New York, 1984.

FGP: *Filosofia greacă până la Platon*, ed. Adelina Piatkowski și Ion Banu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 4. vol. + indici, 1979–1984.

FRIEDLÄNDER: Paul Friedländer, *Platone*, introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2004 (De Gruyter, New York, Berlin, 1964–1975).

FRUTIGER: Paul Frutiger, *Les mythes de Platon*, Félix Alcan, Paris, 1930.

GADAMER: H.-G. Gadamer, *Dialogue and Dialectics: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven, 1980.

GIANNANTONI: G. Giannantoni, *Dialogo et dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1963.

GEBHARDT: E. Gebhardt, *Polykrates Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*, Fakultät der J.W. Goethe-Universitat, Frankfurt/Main, 1957.

GROTE: G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, John Murray, London, 1867.

GUTHRIE: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

GUTHRIE 1999: W.K.C. Guthrie, *Sofiștii*, Humanitas, București, 1999.

HADOT: Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Polirom, Iași, 2000.

HAVELOCK: Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge/MA, 1963.

IRWIN: T.H. Irwin „Plato: The Intellectual Backgound" , în CCP.

ISNARDI-PARENTE: M. Isnardi-Parente, „Il Platone non-scritto e le autotestimonianze. Alcune note a proposito di un livro recente", *Elenchos*, 5/1984.

JAEGER: Werner Jaeger, *Paideia*, vol. III: *The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*, Oxford University Press, Oxford, 1944, 1971.

KAHN: Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

KLIBANSKY: Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*; together with *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, Warburg Institute, London, 1981.

KP: *Der Kleine Pauly (Lexikon der Antike in 5 Bänden)*, DTV, München, 1979.

KOYRÉ: Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon* suivi de *Entretiens sur Descartes*, Gallimard, Paris, 1962.

KRÄMER: Hans Joachim Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics* (1967), State University of New York Press, New York, 1990.

LAMB: W.R.M. Lamb, în LOEB, vol. XII.

LEIBNIZ: G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, vol. III, ed. C.S. Gerhardt (1887), Georg Olms, Hildesheim, 1979.

LEIBOWITZ: David Leibowitz, *The Ironic Defense of Socrates: Plato's Apology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

LÉVY: Carlos Lévy, „Images de Socrate dans le scepticisme antique: essai de synthèse", în *Réceptions philosophiques de la figure de Socrate*, ed. Suzel Mayer, *Revue Diagonale Phi*, nr. 2, 2008.

LOEB: Plato, „Loeb Classical Library", 12 vol., Harvard University Press, Cambridge/MA, 1904–1927.

MAGALHÃES: V. de Magahlães-Vilhena, *Le problème de Socrate et la légende platonicienne*, PUF, Paris, 1952.

MARROU: Henri-Irenée Marrou, *L'Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1948, 1981.

MATTON: Sylvain Matton, „Quelques figures de l'antiplatonisme de la Rennaissance à l'âge classique", în *Contre Platon*, vol. 1: *Le platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Vrin, Paris, 1993.

MAYER: Suzel Mayer, „Ironie de Socrate dans les Argumenta de Ficin aux dialogues de Platon", în *Réceptions philosophiques de la figure de Socrate*, ed. Suzel Mayer, *Revue Diagonale Phi*, nr. 2, 2008.

MCCABE: Mary Margaret McCabe, „Form and Platonic Dialogue", în ACP.

MERLAN: Philip Merlan, „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus" în CHLG.

MERLAN 1975: Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.

MONTAIGNE: Michel de Montaigne, *Les Essais*, LGF, Paris, 2001.

MORGAN: Michael L. Morgan, „Plato and the Greek Religion" în CCP.

NAILS: Debra Nails, *Oamenii lui Platon. O prosopografie a lui Platon și a altor socratici*, Humanitas, București, 2008.

NATORP: Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Felix Meiner, Hamburg, 2004.

NIETZSCHE: Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, traducere de Radu Gabriel Pârvu și Ioana Pârvulescu, Humanitas, București, 2015.
NOVOTNÝ: František Novotný, *The Posthumous Life of Plato*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.
PDS: Platon, *Dialoguri socratice*, selecție și prefață de Gheorghe Pașcalău, Humanitas, București, 2015.
PIATKOWSKI 1997: Platon, *Scrisori*, traducere de Adelina Piatkowski, Humanitas, București, 1997.
PLOTIN: Plotin, *Opere*, traducere, introducere și note de Andrei Cornea, 3 vol., Humanitas, București, 2003–2010.
POB: Platon, *Œuvres complètes*, t. 2, texte établit et traduit par Alfred Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1936.
PO: Platon, *Opere*, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, 7 vol., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974–1993.
POI: Platon, *Opera integrală*, Humanitas, București, 2020–.
POC: Platon, *Opere complete*, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, 3 vol., Humanitas, București, 2001–2004.
POR: Platon, *Œuvres complètes*, traduction et notes par Léon Robin, 2 vol., Gallimard, Paris, 1953.
POPPER: Karl Raimund Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei* (1957), Humanitas, București, 1993.
PRICE: A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
REALE: Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce di „dottrine non-scritte"* (1984), Bompiani, Milano, 2010.
REALE 2004: Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8: *Plotino e il Neoplatonismo pagano*, Bompiani, Milano, 2004.
RICHARD: Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, préface de Pierre Hadot, Les Éditions du Cerf, Paris, 1986.
RIST: J.M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
ROBERTS: J.W. Roberts, *City of Socrates: An Introduction to Classical Athens*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984.
ROBIN, Léon Robin, *Platon* (1935), Teora, București, 1996.
ROMILLY: Jacqueline de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
ROWE: Cristopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

SCHLEIERMACHER: *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, translated from German by William Dobson, Pitt Press, London, 1836.
SHOREY: Paul Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.
SOLCAN: Dan Solcan, *La piété chez Platon. Une lecture conjuguée de l'Euthyphron et de l'Apologie de Socrate*, L'Harmattan, Paris, 2009.
SOUILHÉ: Joseph Souilhé, *Dialogues suspects*, în POB, vol. 13.
STONE: I.F. Stone, *Le procès Socrate*, Édition Odile Jacob, Paris, 1990.
STRAUSS: Leo Strauss, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1964.
SZLEZÁK 1: Thomas Alexander Szlezák, *Cum să-l citim pe Platon*, Grinta, Cluj-Napoca, 2008.
SZLEZÁK 2: Thomas Alexander Szlezák, *Noul Platon. Cercetări despre doctrina ezoterică*, 2 vol., Grinta, Cluj-Napoca, 2008.
TARRANT: Harold Tarrant, *From the Old Academy to Later Neo-Platonism*, Ashgate, Aldershot, 2010.
TAYLOR: A.E. Taylor, *Plato: The Man and His Works*, Methuen, London, 1926, 1956.
THEILER: Willi Theiler, „Überblick über Plotins Philosophie and Lehrweise", în *Plotins Schriften*, ed. R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, vol. 6, Meiner, Hamburg, 1971.
TIGERSTEDT: E.N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1974.
TUCIDIDE: Thucydides, *Războiul peloponesiac*, studiu introductiv, traducere, note și indice de N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1966.
TREDENNICK&TARRANT: Hugh Tredennick and Harold Tarrant, *Plato. The Last Days of Socrates*, Penguin Books, London, 1954, 1993.
VERNANT: Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*, Symposion, București, 1995.
VIERU 1994: Platon, *Parmenide*, traducere, lămuriri preliminare și note de Sorin Vieru, Paideia, București, 1994.
VLAD: Damascius, *Despre primele principii*, traducere, introducere și note de Marilena Vlad, Humanitas, București, 2006.
VLASTOS 1963: Gregory Vlastos, „On Plato's Oral Doctrine", *Gnomon*, nr. 35/1963.
VLASTOS 2002: Gregory Vlastos, *Socrate. Ironist și filozof moral*, Humanitas, București, 2002.
WHITTAKER: John Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

WILDBERG: Christian Wildberg, „Philosophy in the Age of Justinian", în *The Cambridge Companion of the Age of Justinian*, edited by Michael Maas, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, cap. 13.

XENOFON: Xenofon, *Apărarea lui Socrate* în Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, traducere, prefață, note și indice de Grigore Tănăsescu, Univers, București, 1987.

XENOFON, *Memorabilia*: în Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, traducere, prefață, note și indice de Grigore Tănăsescu, Univers, București, 1987.

CUPRINS

Notă asupra ediției				5
Cum a fost citit Platon. Introducere de Andrei Cornea				13
APĂRAREA LUI SOCRATE	Introducere	65	Text	73
CRITON		105		109
EUTHYPHRON		127		131
CHARMIDES		155		161
ALCIBIADE I		195		201
ION		255		261
HIPPIAS I (MAIOR)		279		283
HIPPIAS II (MINOR)		319		323
PROTAGORAS		345		353
LACHES		419		423
THEAGES		455		461
LYSIS		477		483
Note				573
Lista abrevierilor bibliografice				511

Tradiția filozofică europeană
e doar o lungă serie
de note de subsol
la Platon.

ALFRED NORTH WHITEHEAD